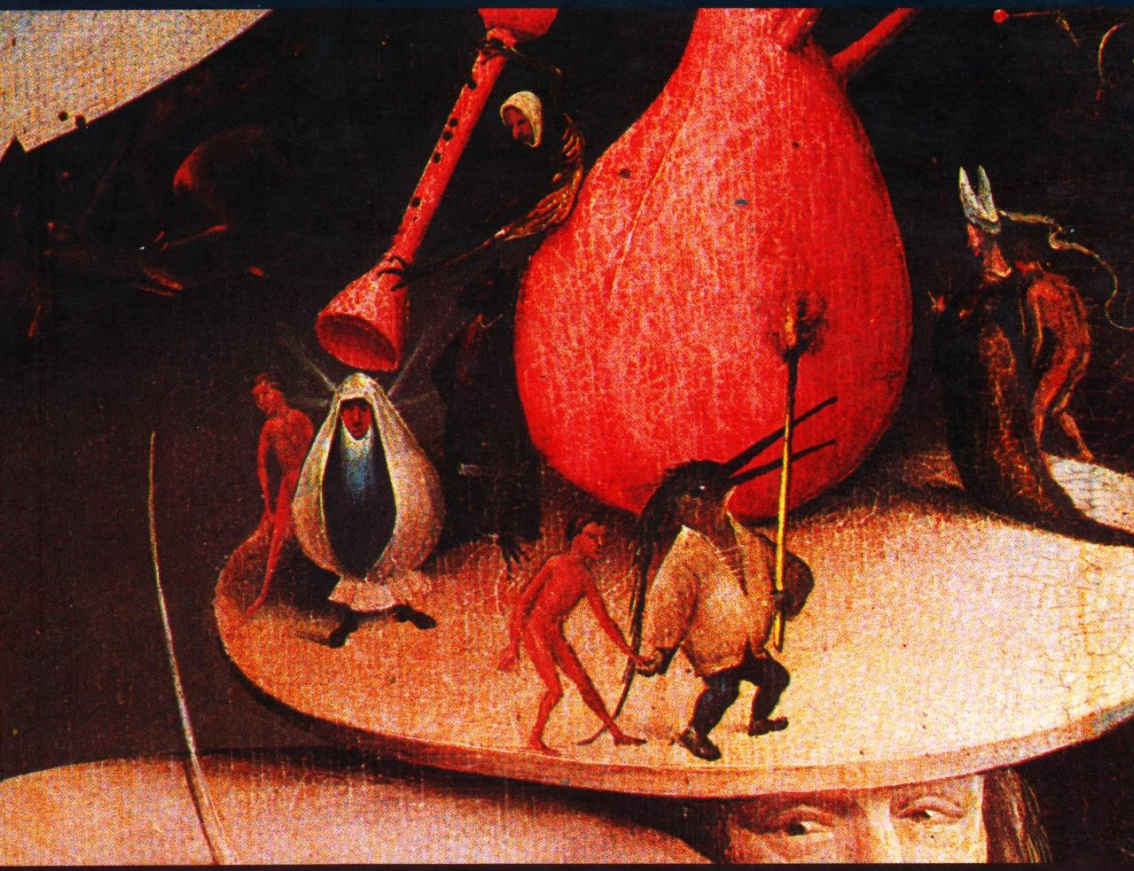
María J. Regnasco



EL PODER DE LAS IDEAS

El carácter subversivo de la pregunta filosófica

Editorial Biblos

EL PODER DE LAS IDEAS

El carácter subversivo de la pregunta filosófica

María J. Regnasco

EL PODER DE LAS IDEAS

El carácter subversivo de la pregunta filosófica

Editorial Biblos

Regnasco, María J.
El poder de las ideas. – 1ª ed. – Buenos Aires: Biblos, 2004.
187 pp.; 23 x 16 cm. (Filosofía)

ISBN 950-786-392-3

1. Filosofía I. Título
CDD 190

Diseño de tapa: *Michelle Kenigstein*
Ilustración de tapa: El Bosco, *El jardín de las delicias* (detalle), óleo sobre tela (200 x 97 cm.), Madrid, Museo del Prado.
Armado: *Hernán Díaz*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© María J. Regnasco, 2004
© Editorial Biblos, 2004
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Esta primera edición de 1.200 ejemplares
fue impresa en Gráfica Laf SRL,
Loyola 1654, Buenos Aires,
República Argentina,
en enero de 2004.

A Carlos, Jerónimo y Rafael
A Laura

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas incluidas en el Tratado de Marrakech o de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

El poder de las Ideas – Maria J. Regnasco
Referencia: 2623

NO COPIAR

AGRADECIMIENTOS

A Edgar Morin, por la lectura de este libro y el interés que ha expresado por mis trabajos

A todos los profesores con quienes he compartido mis tareas docentes, y a mis alumnos.

ÍNDICE

La filosofía como crítica: la pregunta filosófica 15
La filosofía bajo sospecha 15
Dos dimensiones filosóficas 16
La interrogación desde el horizonte hermenéutico 18
El marco teórico: la complejidad 18
Conclusiones 19

Edgar Morin, un pensamiento en ebullición 21
El contrabando de saber 21
La soldadura epistemológica 23
La auto-eco-organización 25
Homo sapiens-demens 26
La búsqueda del método 27
El paradigma hegemónico de Occidente y la crisis de la razón 28
El vuelco estratégico 31
Orden-desorden-organización 34
La superación de la disyunción sujeto/objeto 36
La noosfera 37
El balance de fin de siglo 38

Identidad y alteridad: el tema del *doble* 43
El *doble* en la experiencia de la identidad 43
"Posesión" y *enthousiasmos* en la antigüedad griega 44
El carro alado. La *psyjé* en Platón y Freud 45
El *doble* en la literatura 46
El diablo 49
El actor y su doble 50
Religión y desdoblamiento 51
Autoconciencia y desdoblamiento 51
La categoría de *reconocimiento*: Platón y Hegel 52
Civilización y barbarie 54
Los dos mundos 55
Sarmiento: la fascinación por el enemigo 57
Conclusiones 58

El poder invisible 59
Las estructuras subyacentes 59
Las formas subyacentes desde Platón y Kant 60
La fuerza operativa del paradigma 62
La inercia de los paradigmas 64
Los supuestos subyacentes del paradigma galileo-newtoniano y el nuevo proyecto de naturaleza 65
El conflicto de Galileo con la Iglesia 68
La antropología subyacente. El hombre como centro 69
La crisis del humanismo 73
Dos obras de Rafael 74
El proyecto de dominio: su enmascaramiento ideológico 76
Necesidad de un cambio de paradigma 78
Conclusiones 79

La mano invisible 81
La atomización social 81
La "mano invisible" 83
Hegel: la astucia de la razón 85
De Adam Smith a Sigmund Freud 86
Marx: el fetichismo de la mercancía 87
Erich Fromm: el carácter social 88
La agudeza de la intuición platónica 88
De la *mano invisible* al *poder invisible* 90
Conclusiones 92

El poder de las ideas 95
La autonomía de las proyecciones humanas 95
Extrañamiento y genealogía: el poder de lo inteligible 97
Kant: el nuevo status de las ideas 98
Fichte: el ideal proyectado en la historia 100
Hegel: el ideal realizado en la historia 102
Feuerbach y Marx: el nuevo espacio de la genealogía 103
Del orden teórico a la organización técnica 105
El poder de los paradigmas 106
Pensar lo no pensado 107

Alcances y límites de la herméutica en Gadamer 109
Más allá del método 109
El espacio hermenéutico 110
Más allá del *cogito* cartesiano 111
Razón e historia 112
La experiencia hermenéutica 113
La ruptura del modelo sustancialista del sujeto 114
El habla 115
Hacia una nueva autocomprensión del hombre 116
Observaciones críticas 118

Gadamer: el carácter especulativo de la experiencia hermenéutica 121
La lingüisticidad de la experiencia hermenéutica. Lenguaje y mundo 121
La estructura *especulativa* del lenguaje 122
El carácter especulativo de la experiencia 125
El carácter negativo de la experiencia 128
El carácter abierto de la experiencia hermenéutica 129
Reconocimiento y *mit-sein* 130
La pregunta 132
La experiencia hermenéutica frente a la praxis de la ciencia 133
La hermenéutica como filosofía práctica 135

La figura socrática en Nietzsche: una obsesión de doble rostro 137

Perspectiva política sobre *La genealogía de la moral* 145

El eterno retorno y la cultura del nanosegundo 169

¿Multiplicar las respuestas o cambiar las preguntas? 179
La importancia del marco teórico 179
Un ejemplo de cambio de planteo 181
La dimensión de la crisis civilizatoria 183
Aprender a mirar 183

Bibliografía 185

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA: LA PREGUNTA FILOSÓFICA

Pues el preguntar
es la devoción del pensar.

Martin Heidegger

LA FILOSOFÍA BAJO SOSPECHA

A diferencia de otras prácticas y de otros saberes, la filosofía raramente gozó de un reconocimiento o de un *status* plenamente aceptado. Aun en sus momentos más brillantes despertó sospechas de ilegitimidad o de irrelevancia. El mismo Platón hace referencia al escaso prestigio que la filosofía poseía para los atenienses de su época, ocupados en las cosas "serias" de los negocios o del poder político. Calicles, en *Gorgias*, sermonea de este modo a Sócrates, recomendándole abandonar la filosofía y trasladar su atención a "cosas de mayor importancia". La filosofía, para Calicles, es una ocupación grata en los años juveniles pero, cuando se le dedica más tiempo que el debido, es "la ruina de los hombres". No es tarea digna de "hombres distinguidos y de buena reputación" (*Gorgias*, 484 c-d).

También Nietzsche desconfía de la filosofía desde sus orígenes. Para Nietzsche, la aparición de la filosofía en Grecia es el signo visible de decadencia vital: es cuando un pueblo degenera, cuando su vitalidad declina, que necesita apuntalar sus convicciones con argumentos lógicos: "Poco valioso", dice Nietzsche, "es lo que necesita ser probado".[1]

Para Nietzsche, la claridad de la razón se opone al torbellino dionisíaco como la debilidad y la enfermedad se oponen a la salud y a la vida. Para la mirada nietzscheana, Sócrates y Platón, que creían estar luchando contra la corrupción y la decadencia, no son sino su misma expresión.

Si Nietzsche descalifica a la filosofía por su lógica argumentativa, más tarde se la condenará, a su vez, desde esa misma lógica racional y metódica.

1. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1984, p. 40.

A medida que las ciencias particulares se fueron desprendiendo del árbol de la filosofía, el lugar del saber filosófico quedará nuevamente cuestionado.

La filosofía aparece entonces, o bien como un "resto", residuo de creencias no aptas para ser contrastadas empíricamente mediante el método lógico de las ciencias positivas, o bien como un conocimiento dirigido hacia un mundo inexistente, poblado de entidades abstractas. En ambos casos, como un espacio destinado a ser gradualmente desplazado por el progreso incontenible del conocimiento científico.

Frente a las ciencias, seguras de su saber y conscientes de su status, la filosofía debe librar un incesante combate contra la sospecha de irracionalidad, de banalidad o sinsentido.

Hay, evidentemente, aspiraciones de la filosofía que han caducado. Después de Kant, la filosofía no puede reclamar para sí el lugar de lo absoluto. Tampoco puede ya aspirar a un sistema total de lo real, sin caer sencillamente en el delirio.[2]

¿Cómo delimitar hoy el espacio de la filosofía?

DOS DIMENSIONES FILOSÓFICAS

De las múltiples dimensiones potenciales de la filosofía en el curso de la historia, me interesa diferenciar singularmente dos: su función crítica y su función legitimadora.

Por una parte, el pensamiento filosófico puede conmover el espacio social, político y cultural, cuestionando los supuestos de una época. En el desocultamiento del andamiaje conceptual de los sistemas filosóficos se advierte la mirada crítica del pensamiento filosófico sobre su propio proceso. El desmontar los presupuestos subyacentes pone en evidencia, al mismo tiempo, las limitaciones epocales –histórico-sociales– a las que el propio movimiento de la filosofía está sujeto.

Este proceso de desocultamiento, sin embargo, implica una toma de distancia, no puede realizarse desde el mismo suelo del pensamiento que se somete a la crítica. Por consiguiente, la crítica sólo es posible cuando comienzan a aparecer grietas y erosiones en un sistema de pensamiento, y cuando ya se insinúan las condiciones sociohistóricas para la articulación de un nuevo paradigma.

En este sentido, como observara Hegel, es desde una figura histórico-filosófica posterior como puede desmontarse el andamiaje conceptual de la figura precedente. Pero, a diferencia de Hegel, este proceso no traduce un progreso hacia la verdad absoluta. Por el contrario, implica rupturas, quiebres profundos y cambios abruptos de paradigmas.

2. Véase Th. Adorno, "Justificación de la filosofía", en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza-Taurus, 1972, p. 12.

Por otra parte, ocurre también que la filosofía se acomode a las circunstancias histórico-sociales, convirtiéndose en agente de legitimación de un determinado proyecto de poder económico-político. En este sentido, por ejemplo, un trabajo de reciente edición, *Neoliberalismo y seudociencia*, de Ricardo Gómez, analiza un modo de legitimación de las actuales políticas neoliberales, basada en la concepción de la racionalidad y de la ciencia de Popper y de Hayek.[3] Gómez desmonta las argumentaciones desde las cuales se transforma en supuestamente científica a la economía neoliberal, poniendo en evidencia la forma en que el modelo de ciencias sociales poppereano presupone acríticamente un cierto tipo de sociedad y de estructura económico-política. Esta legitimación seudorracional permite la imposición del modelo neoliberal como la única alternativa válida.

Desde la antigüedad, ambas direcciones –la crítica y la legitimadora– están presentes, e incluso en un mismo filósofo.

La función legitimadora fue asumida abiertamente por la sofística. Los sofistas tenían muy claro la vinculación de su discurso con el poder. Ante la insistencia socrática para indagar cuál es el objetivo que persigue la retórica, Gorgias no duda en responder que se trata del mayor bien para los hombres, pues otorga a éstos independencia, autoridad sobre los restantes ciudadanos y poder frente a la Asamblea (Platón, *Gorgias*, 452, d-e). Mediante la persuasión, la retórica sofística legitima las estructuras de poder de la *polis*. En palabras de Malena Lasala: "El auténtico valor del *logos* sofístico es haber reconocido sin disfraces –aunque también sin denuncia– la estrecha ligazón del discurso con la lucha política real".[4]

Frente a los sofistas, que despliegan su estrategia en la Asamblea, ante grandes multitudes, Sócrates prefiere el diálogo entre amigos, en el clima de la *philía*, donde no se busca convencer para sumar poder sino indagar para dirigirse dialógicamente hacia la verdad.

Sin embargo, por esta actividad aparentemente tan inofensiva –la conversación entre amigos–, Sócrates es condenado a muerte.

Sócrates se coloca a sí mismo en el lugar del no saber. Irrita por su forma de eludir las respuestas. Pero Sócrates no fue condenado por enseñar o imponer una doctrina. Sócrates fue condenado por *preguntar*. Su pregunta quiebra el mundo de las certezas aseguradas, no sólo desarticula los argumentos del interlocutor, sino el propio suelo en que éstos se apoyan. En la interrogación socrática advertimos el carácter subversivo de la pregunta filosófica. La interrogación filosófica, cuando se realiza en profundidad, subvierte los valores de una época.

El carácter crítico de la filosofía se manifiesta en la hondura de sus preguntas. No es multiplicando las respuestas a viejos interrogantes sino

3. Véase R. Gómez, *Neoliberalismo y seudociencia*, Buenos Aires, Lugar, 1995.

4. M. Lasala *Sócrates y el arte de la fuga*, Buenos Aires, Biblos, 1996, p. 92. (Para una referencia más extensa, véase, el cap. "La razón estratégica", pp. 91-94.)

cambiando de lugar las preguntas mismas como se conmueve el andamiaje conceptual que sostiene una época.

Pero no cualquier pregunta responde a la interrogación filosófica.

LA INTERROGACIÓN DESDE EL HORIZONTE HERMENÉUTICO

Gadamer, en *Verdad y método*, analiza la pregunta desde el horizonte hermenéutico:[5] preguntar es más difícil que contestar. La pregunta introduce una ruptura en el ser de lo interrogado. Por ello, desde la seguridad del saber que se cree poseído no es posible preguntar nada.

Preguntar quiere decir abrir. Sin embargo, la apertura tiene sus límites, establecidos por el horizonte de la pregunta. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en el vacío.

El horizonte, a su vez, remite a los presupuestos desde los cuales se delimita el espacio de la apertura. Sin el esclarecimiento de los supuestos, la pregunta carece de orientación y pierde sentido. De este modo la dialéctica socrática crea los presupuestos de la interrogación. La dialéctica, como el arte de la interrogación, se despliega como el preguntar que es capaz de mantener su orientación abierta. Establecer el horizonte de la pregunta supone retroceder con la pregunta más allá de lo dicho. Por ello, un texto sólo se comprende cuando se ha arribado a la pregunta para la cual es respuesta. De allí que, para Gadamer, el esfuerzo de interpretación supone la elaboración de la *situación hermenéutica*, es decir, es necesario traer a la luz los presupuestos subyacentes, no explicitados textualmente.

En este punto, la interpretación hermenéutica se manifiesta al mismo tiempo como *interrogación crítica*, en el sentido kantiano de interrogación sobre las *condiciones de posibilidad* de aquello por lo que se pregunta. Pero, simultáneamente, se aleja del horizonte kantiano, en cuanto esa interrogación no remite ya a condiciones universales, absolutas, intemporales, sino que conduce a desocultar el carácter histórico-social de esas condiciones.

EL MARCO TEÓRICO: LA COMPLEJIDAD

A su vez, la pregunta debe desbordar la inmediatez de los datos empíricos, hacia un marco conceptual de referencia significante. En este sentido, la interrogación crítica debe superar los esquemas lineales y reduccionistas.

Todo núcleo conceptual es al mismo tiempo un holograma de categorías que se articulan en un paradigma *auto-eco-organizador*. Esto significa que

5. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 439-458. También *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, pp. 59-81.

todo concepto se abre hacia una red de significaciones. Ningún concepto puede abarcarse en definiciones precisas y delimitadas, ni comprenderse desprendido de su anclaje histórico-social.

La interrogación filosófica debe profundizar en la complejidad de los procesos histórico-sociales. Esto no significa de ningún modo reducir lo complejo a lo simple, sino reconocer, como advierte Edgar Morin,[6] que la complejidad está en la base, y que las instancias originarias para el despliegue de los procesos se organizan integrando el antagonismo y la contradicción.

CONCLUSIONES

Interpreto la función crítica de la filosofía como la tarea de desocultamiento del proceso de producción histórico-social de aquellos conceptos que, como "núcleos sacralizados", sostienen la dinámica de una época. Estos supuestos no son visibles, pero hacen posible lo visible. Constituyen, en términos de Cornelius Castoriadis, las *significaciones imaginarias sociales.*[7]

Estos núcleos de significaciones imaginarias se autoinstituyen por un olvido de su propio proceso histórico-social, por lo que se autopresentan como "naturales", "obvios" o "universales". Se internalizan irreflexivamente a partir de las prácticas sociales, por lo que se resisten a toda crítica.

Los grandes cambios históricos sólo se producen cuando se resquebrajan esos núcleos de significaciones imaginarias, a la vez que otros van tomando forma y logran configurarse e instaurarse. Es lo que ocurrió, por ejemplo, en el pasaje de la sociedad feudal a la sociedad moderna, en que se transponen los conceptos que sostienen el orden económico, social y político. No significa sin embargo que esos cambios radicales tengan lugar meramente por el esfuerzo de reflexión crítica; deben ir acompañados de grandes conmociones sociales y culturales. Pero sí significa que la función crítica de la filosofía, cuando se realiza en profundidad, compromete los núcleos organizadores de la sociedad, la cultura, las instituciones. Por ello, comporta un riesgo y un compromiso.

Ante la crisis contemporánea, cuya profundidad afecta a los mismos núcleos conceptuales que sostienen nuestra cultura y nuestra civilización, la filosofía tendrá que demostrar si está dispuesta a asumir ese riesgo. Para ello, como consideramos al comienzo, no bastará multiplicar las respuestas a viejos interrogantes; hará falta cambiar el lugar de las preguntas mismas.

En palabras de Edgar Morin:

6. Véase E. Morin. *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 1988.

7. Véase C. Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets, 1989.

Se trata de ver preguntas allí donde se veían respuestas evidentes: ciencia, técnica, racionalidad, humanismo, tales como son, tales como continúan desarrollándose, constituyen precisamente la causa de los problemas de los que se supone son soluciones.[8]

8. E. Morin, "El desarrollo de la crisis del desarrollo", en AA.VV., *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairós, 1977, p. 239.

EDGAR MORIN, UN PENSAMIENTO EN EBULLICIÓN

EL CONTRABANDO DE SABER

En *Le vif du sujet*, libro escrito en un momento en que la convalecencia de una dolorosa enfermedad lo obliga a un espacioso paréntesis, Edgar Morin escribe: "Los otros libros eran míos, éste, soy yo".[1]

Es cierto. Todo lo que en sus libros y en su vida permanecía separado, todo lo que estaba allí, condensado, como introducción o como conclusión, todo está aquí, en un estado de semiorganización, de "semibazar", con paréntesis frecuentes, con fragmentos en suspensión.

Sin embargo, la afirmación de Morin, "este libro soy yo", no es válida solamente para *Le vif du sujet*. Es el sello de toda su obra.

En efecto, su pensamiento no se instala con facilidad en los espacios impersonales de la escritura académica. Surge, en cambio, de una "conexión misteriosa entre las diversas dimensiones de nuestra existencia", arraiga en las tensiones y antagonismos de la vida.

Lejos de una mirada neutral y distanciada, su obra es el testimonio de una obsesión: la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, y de la lucha permanente contra la máscara de la seudoobjetividad.

El espíritu de Edgar Morin no tolera el encierro de la especialización. Se orienta hacia un pensamiento que no se agote en las fronteras entre disciplinas. Es así que no puede ser definido ni como un epistemólogo, ni como un filósofo o un sociólogo. Su espacio de trabajo es intercategorial. Por ello, se define a sí mismo como un *contrabandista del conocimiento*.

Trabaja desde la fuerte convicción, cuasihegeliana, de que toda idea convoca a la idea contraria. El pensamiento profundo, afirma, se mueve en los intersticios de lo racional y de lo irracional, de la lógica y de lo alógico. No es por azar que Pascal ha pensado en los límites de la razón y Hölderlin, en los límites de la locura.

Toda teoría debe atreverse a asumir la contradicción, afrontando el riesgo de quebrar sus propios presupuestos y desbordar sus propios márgenes.

1. E. Morin, *Le vif du sujet*, París, Seuil, 1969, pp. 9-30.

Por eso, "el único pensamiento que vive es el que se mantiene en la temperatura de su propia destrucción".[2]

Su pensamiento es polivalente, participa de todo. Pero como la araña, que teje sus lazos uniendo los rayos con el centro, Edgar Morin busca un centro organizador. Sin embargo, nos equivocamos si esperamos que este centro se ubique en un suelo fundante, en verdades comprobadas. En el centro, habita *el enigma*.[3]

Desde estas premisas, la trayectoria de su pensamiento evitará los planteos cerrados y reduccionistas. Este esfuerzo integrador va tomando forma desde sus primeros libros.

En 1951 publica *L'homme et la mort*, obra en la que aborda el tema de la muerte desde un enfoque a la vez antropológico, social, histórico y biológico, es decir, considerando la muerte como un fenómeno humano total. Su interés no se refiere a la muerte en sí, sino al hombre sujeto de la muerte. Descubre que para entender cualquier realidad humana es preciso integrar los distintos niveles, desde la realidad biológica hasta la mitológica.

Sin embargo, sería un error considerar su planteo desde un enfoque meramente interdisciplinario. Lo interdisciplinario puede significar simplemente que las diferentes disciplinas se reúnen y dialogan o discuten, pero conservando intactos sus espacios y sus enfoques parciales. En este caso, las fronteras se afirman en lugar de fundirse. Frente a esto, puede decirse que el pensamiento complejo es, no interdisciplinario, sino transdisciplinario. La interdisciplinariedad es una relación externa, que supone y respeta las fronteras de cada disciplina aislada. La transdisciplinariedad reconoce entrecruzamientos epistémicos en el interior de cada disciplina.

Lo que le interesa es la dialéctica por la que la vida se reorganiza permanentemente a partir de su propia desintegración.

La muerte no es lo opuesto de la vida. Tampoco es una deficiencia de lo viviente. Paradójicamente, la constante degradación de los componentes de la célula confirma la superioridad de lo viviente sobre la máquina. La muerte es la constante posibilidad de renovación de la vida. No significa solamente que el orden viviente se alimenta del desorden. Significa que la organización de lo viviente es reorganización permanente.

La clave de esta dinámica es la tensión entre la permanente destrucción interna y el proceso de *autopoiesis*, entre lo viviente y lo mortal.[4]

La visualización de la muerte como una dimensión del devenir que posibilita la vida marca una manifestación permanente del pensamiento dialéctico. Morin continúa y reactualiza la línea del pensamiento dialógico que ya en la antigüedad griega había podido abarcar la unidad de los contrarios. Heráclito pudo afirmar: "Morir de vida, vivir de muerte".

2. E. Morin, *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 201.

3. Véase E. Morin, *Le vif du sujet*, p. 27.

4. Véase E. Morin, *L'homme et la mort*, París, Seuil, 1970, p. 12.

También Hegel puso énfasis en la fuerza viviente de la negación como motor del devenir, como la expresión del movimiento del espíritu. "La vida del espíritu", dice Hegel, "no es la que se espanta ante la muerte, sino la que la soporta y se mantiene en ella".[5]

Con Heráclito y con Hegel, Morin reconoce la potencia de lo negativo en la dinámica de la renovación de la vida y, con ello, la dimensión trágica de la vida.

LA SOLDADURA EPISTEMOLÓGICA

La temática bio-antropo-social será más adelante retomada en *El paradigma perdido*,[6] donde se propone superar la oposición naturaleza/cultura, intentando la articulación entre la esfera biológica y la esfera antroposocial, sin caer en reduccionismos simplistas sino apelando al principio de auto-organización, pero teniendo en cuenta que este proceso debe ser también de auto-eco-organización.

Según el antiguo biologismo, el ser vivo evoluciona en el seno de la naturaleza y se limita a extraer de ella energía y materia; depende de su hábitat únicamente para su alimentación y sus necesidades. Debemos a Erwin Schrödinger, recuerda Morin, la idea de que un ser vivo no se alimenta exclusivamente de energía sino también de entropía negativa, es decir, de organización compleja y de información.

Se llega entonces a la conclusión de que el ecosistema es coorganizador y coprogramador del sistema que engloba, lo que genera una importante consecuencia teórica, pues postula que la relación de un organismo vivo con su entorno no es una relación externa entre dos sistemas cerrados, sino una relación integradora entre dos sistemas abiertos.

No sólo caen las barreras entre naturaleza y cultura, sino entre un ser vivo y su medio ambiente. No es, afirma Morin, ningún delirio romántico considerar a la naturaleza como un organismo global.

Es así como aparecen *brechas* en el seno de cada paradigma cerrado, a través de las cuales se efectúan las primeras conexiones entre biología, antropología, naturaleza y cultura, y la posibilidad de *soldaduras epistemológicas* entre los distintos espacios teóricos.

Desde ahora, sostiene Morin, no es sólo el hombre el que no puede ser reducido a términos biológicos, es la propia biología la que no puede reducirse a biologismo.

La biología no sólo se ha abierto "hacia abajo", hacia el estudio de las estructuras físico-químicas. La nueva biología ha necesitado apoyarse en una serie de principios de organización desconocidos en el campo de la

5. G.W.F. Hegel, *Fénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1939, Prefacio, p. 29.

6. Véase E. Morin, *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 1983.

química: nociones como información, código, programa, comunicación, expresión, represión, control.

La cibernética había concebido a la máquina autorregulada en términos de información, y este modelo se usó para explicar el comportamiento de la célula viva. Pero Morin no pone el acento en las connotaciones mecánicas, sino en sus aspectos organizativos. Las nociones procedentes de la teoría de la información y de la cibernética no sólo hacen referencia a máquinas altamente organizadas, sino que además llevan en sí mismas una *connotación antroposocial.*

En efecto, información, código, programa, mensaje, comunicación, son conceptos extraídos de la experiencia de las relaciones humanas, y hasta entonces habían sido considerados elementos indisociables de la complejidad psicosocial.

Lo extraordinario es que tan alta organización, que hasta ahora se creía patrimonio de las esferas más evolucionadas, se hallara en la misma fuente de la vida: la célula posee una compleja sociedad de moléculas regidas por un gobierno.

De tal manera, campos hasta ahora divididos –química, biología, máquinas, sociedades humanas–, en cuanto podían obedecer a los principios organizadores de la cibernética, comenzaban a ensamblarse.

Sin embargo, Morin advierte las limitaciones de la cibernética, que se circunscribió a usar su modelo como un simple instrumental, sin advertir que tales conceptos, en realidad, eran a su vez la traducción de una realidad organizativa originaria.[7]

Esto explica, para Morin, la escasa atención que la nueva biología prestaría a la etapa metacibernética de J. von Neumann y a la teoría de los autómatas.

Neumann puso de manifiesto la diferencia entre la máquina artificial más perfeccionada y la máquina viva más elemental.[8]

La máquina artificial, una vez construida, sólo puede seguir un proceso degenerativo, en cambio la máquina viviente posee la aptitud de acrecentar su complejidad. Aunque compuesta por elementos extremadamente confiables, la máquina artificial, en su conjunto, es mucho menos confiable que cada uno de sus componentes tomados aisladamente. Basta una alteración local para que el sistema se bloquee, se detenga, y no puede repararse sino por intervención exterior. No puede tolerar el desorden, el "ruido", obedece estrictamente a su programa.

La máquina viviente, en cambio, puede vivir con una cierta proporción de ruido, puede integrar el azar, el error y la indeterminación. Es capaz de

7. Véase E. Morin, *El paradigma perdido*, cap. I. También *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 46-47.

8. Véase E. Morin, *El paradigma perdido*, p. 27. También E. Morin y A.B. Kern, *Tierra patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 100.

autorrepararse, de autorregenerarse. Aunque constituida por elementos poco confiables que se degradan rápidamente –las proteínas–, el conjunto es mucho más confiable que sus elementos.

Si la muerte es su enemigo, sus fuerzas de destrucción se utilizan para permitir la regeneración. Hay en ella un lazo complejo entre desorganización y reorganización, entre desorden y creatividad.

La máquina viviente es un ser auto-eco-organizador.

¿Cómo llegar a comprender la lógica de un sistema que se autoorganiza integrando el azar y el desorden? Ésta es la gran preocupación de Edgar Morin.

LA AUTO-ECO-ORGANIZACIÓN

A partir de estas coordenadas, en *El paradigma perdido* el problema antropológico será planteado como el problema de la auto-eco-producción del hombre, como un proceso de *autopoiesis*, de autorreorganización permanente, en el que la interacción de los distintos niveles conformará un único sistema dinámico bio-psico-socio-cultural.

De este modo, se advierte que lo más biológico –el sexo, la muerte– es a un mismo tiempo lo que está más impregnado de significaciones, de símbolos, de cultura, y nuestras más elementales actividades orgánicas se hallan estrechamente vinculadas a normas, prohibiciones, valores, mitos y ritos.[9]

Pero también la cultura, en tanto sistema generativo, constituye un cuasicódigo cultural, es decir, una especie de equivalente de lo que es el código genético para los seres vivos. En efecto, este código asegura la integridad y la identidad del sistema sociocultural, así como su autorreorganización y su autorreproducción permanente, segregando su propio sistema inmunológico contra la confusión y el desorden.[10]

Edgar Morin va remontando este proceso de *autopoiesis*, deteniéndose en la complejidad dinámica de cada etapa, sin caer en reduccionismos simplistas. En este sentido, se niega a considerar como simples errores el mito o la religión, o todo aquello que no goza de la aprobación del moderno paradigma racionalista-empirista.

Los antropólogos que, como Lucien Levy-Bruhl, calificaron de "primitivos", infantiles e irracionales a los cazadores-recolectores, no estaban en condiciones de entender la fuerza mitológica y religiosa del ser humano. No se hacían la pregunta que formuló Wittgenstein cuando se planteaba, leyendo *La rama dorada* de Robert Frazer, cómo es que estos salvajes, que practican sus rituales, sus hechizos propiciatorios, sus encantamientos, no se olvidaron de hacer flechas reales con arcos reales, con estrategias funcio-

9. Véase E. Morin, *El paradigma perdido*, p. 155.

10. Ídem, p. 199.

nales.[11] El hombre arcaico sabía conjugar el arte y la vida, el canto y el trabajo, el símbolo y la técnica.

HOMO SAPIENS-DEMENS

Frente a esta visión fragmentaria, analítica, que mantiene a los opuestos separados, Morin adhiere a la complejidad antroposocial. Desde esta nueva perspectiva, el mito no se reduce a una simple superestructura imaginaria e ilusoria. Lo mítico articula una de las dimensiones de la realidad, configura la realidad humana profunda.

De la misma manera, una perspectiva unilateral ha querido definir al hombre sólo por la inteligencia y la racionalidad. Pero *homo* no es sólo *sapiens*. *Homo* es también *demens*. No es sólo razonable, prudente y mesurado. Es también capaz de furor ciego y de pasiones brutales.

Hay en él un fondo permanente de desmesura, de *hybris*. Está atravesado por convulsiones, cólera, odios. Cree en la efectividad de la técnica, pero también en la virtud bárbara del rito sacrificial. La razón surge del mito, seculariza la potencia de los dioses, pero no reemplaza ni domestica los desbordes de la imaginación ni los desórdenes de la locura.

Sin embargo, esta tensión entre razón y locura no es una polarización que se resuelva mediante la anulación de uno de sus términos. La razón no triunfa sobre la locura cuando la desactiva, sino cuando extrae de ella su impulso creador y su potencia inventiva.

Por ello, Rimbaud pudo encontrar sagrado el desorden de su espíritu, y Platón halla en la locura divina el fondo originario de la poesía.

No hay frontera divisoria entre *sapiens-demens*: el orden emerge del desorden. Pero sí hay que inhibir lo que *demens* encierra de mero impulso agresivo, asesino, e incluso de imbecilidad.

El impulso poético, el amor y la sabiduría surgen de la capacidad de vivir en el límite, de moverse en la contradicción, de asumir la permanente dialógica *sapiens-demens*. Morin coincide con Georges Bataille cuando afirma que la vida comporta un mínimo de gratuidad y de consumación.[12]

La razonabilidad no debe renunciar al amor y al éxtasis, a la consumación, a la exaltación. También el conocimiento teórico, reconoce Morin, encierra una cualidad pre o periextática, incluso mística.[13] Este componente místico no se encuentra en la teoría, sin duda, sino en la adhesión a su verdad. En el límite, el éxtasis aparece cuando la intensificación de la com-

11. Véase L. Wittgenstein, *Observaciones a* La rama dorada *de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992, citado por E. Morin en *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 103-104.

12. Véase E. Morin, *El paradigima perdido*. pp. 111-174. También *Amour, poésie, sagesse*, Paris, Seuil, 1997, pp. 7-12, 17-30, 69.

13. Véase E. Morin, *El método III*, cap. VI.

prensión teórica transforma la contemplación en arrebato. Toda teoría tiene, en suma, algo de potencialmente platónico o, si es matematizada, de pitagórico.

La experiencia extática no afecta la objetividad de las teorías, pero es un componente recurrente que acompaña el proceso de descubrimiento o de invención. El surgimiento de una nueva idea se ha vinculado, con frecuencia, sea a una fulguración asociativa que toma la forma de una inspiración, sea como el emergente de una alucinación o incluso de un sueño.

No obstante, el conocimiento teórico nunca pasa al éxtasis propiamente dicho. El éxtasis implica comunión, disolución de las diferencias y de los límites. Es la experiencia de lo inefable. Su expresión es el silencio.

Pero el conocimiento se aniquila más allá de lo decible y de lo conceptualizable. La pérdida de la diferencia y de los límites es al mismo tiempo la pérdida del conocimiento. El conocimiento se desvanece frente a lo absoluto. Como ya lo advirtiera Kant, no es posible más que en la limitación y la relatividad.

LA BÚSQUEDA DEL MÉTODO

En los cuatro libros de *El método* convergen los temas nucleares anticipados en sus obras anteriores. Edgar Morin aclara que en esta obra no aporta un método, sino que lo busca. El método que propone es, en realidad, un *antimétodo.* No puede reducirse a un conjunto de recetas técnicas.

Morin recurre, en cambio, al origen etimológico de *méth-odos* como *camino.* Cita a Antonio Machado para recordar que hay que aceptar caminar sin camino, *hacer camino al andar.* Su método propone, en verdad, el concepto de *viaje (trip),* en el sentido de experiencia desde donde se vuelve cambiado, al modo de las novelas de aprendizaje, desde *Wilhelm Meister* a *Siddharta.*[14]

Su punto de partida es al mismo tiempo un punto de llegada histórico. Desde que Kant estableciera los límites del conocimiento, el edificio de la ciencia comenzó a mostrar su fragilidad.

Popper advierte que la verificación de las teorías no es alcanzable. Invirtiendo los términos, propone que la cientificidad reside en la "falsabilidad": una teoría no es científica si no es factible de refutación. Gödel, por su parte, demuestra la incompletud y la indecidibilidad lógica de los sistemas formalizados.

El proceso de conocimiento se presenta hoy como un *fenómeno de doble rostro,* que plantea un *problema crucial de civilización.*

La crisis que atraviesa la ciencia es inseparable de sus progresos. Asistimos a una patología del saber: el crecimiento exponencial de los saberes

14. Véase E. Morin, *El método I. La naturaleza de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1986, pp. 35-36.

disgregados, de la especialización rígida y de la causalidad lineal crea una nueva forma de oscurantismo, que se acrecienta al mismo tiempo que permanece invisible para la mayor parte de los productores de este saber, que siguen creyendo obrar como ilustrados.

No sólo las ventajas, también los males específicamente modernos son inseparables de los progresos del conocimiento tecnocientífico.

A su vez, los científicos se sienten incapaces de controlar los poderes sojuzgadores o destructores surgidos de su saber, que se enfrenta a ellos como una potencia extraña y amenazadora.[15]

Su tentativa parte de un suelo científico en convulsión. El conocimiento ordenado, seguro, evidente, al que aspiraba Descartes ya no existe. El enorme progreso del conocimiento científico, hiperespecilizado, acrecienta la incertidumbre.

Descartes parte de la duda, pero busca la evidencia. Para Morin, en cambio, la incertidumbre es insuperable. Hoy partimos, no de lo claro y distinto, sino de lo oscuro e incierto, no del conocimiento seguro, sino de una nueva conciencia de la ignorancia.

Hemos dejado el Siglo de las Luces para introducirnos en la Noche y la Niebla. Debemos volver a cuestionar todo lo que parecía evidente y todo lo que fundamentaba nuestras verdades.

Nuestra razón misma, que se erigió desde la antigüedad griega como el medio de conocimiento más seguro, descubre en sí una mancha ciega. Comenzamos a comprender que la creencia en la universalidad de nuestra razón ocultaba una mutilante racionalización "occidentalocéntrica".

Estas sombras avanzan desde el conocimiento admitido como el más seguro: el conocimiento científico. Se llega entonces al problema fundamental: la ciencia debe ser cuestionada.

La ciencia actual, pese a sus enormes éxitos, sufre de insuficiencia y de mutilación. Es, afirma Morin, incapaz de concebirse como praxis social, incapaz, no solamente de controlar, sino de examinar reflexivamente el poder surgido de su saber. La ciencia actual es *sin consciencia*.[16]

Por consiguiente, la búsqueda del método supone rebasar los planteos meramente metodológicos hacia el cuestionamiento mismo del concepto de razón. Hoy la razón debe cuestionarse a sí misma.

EL PARADIGMA HEGEMÓNICO DE OCCIDENTE Y LA CRISIS DE LA RAZÓN

La crisis de la racionalidad contemporánea responde, a su vez, a la crisis del paradigma hegemónico de Occidente. Morin retoma la noción de para-

15. Véase E. Morin, *El método III*, pp. 21-22.

16. Véase E. Morin, *El método I* y *III*. También *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984.

digma de Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Kuhn había advertido que un enfoque estrictamente metodológico es insuficiente para dar cuenta de la estructura del conocimiento científico y de su desarrollo progresivo. Bajo las aparentemente frías y objetivas teorías científicas, descubre un fondo colectivo de evidencias ocultas, de imperativos disimulados, de compromisos históricos no claramente conscientes. Las grandes transformaciones en la historia de las ciencias se producen a través de profundas convulsiones en esta trama subyacente.

Kuhn oscilará entre diversas caracterizaciones de la noción de paradigma: desde sentidos fuertes, cuasimetafísicos, hasta enfoques sociológicos más imprecisos. Esta ambigüedad e imprecisión del término dio lugar a severas críticas. Sin embargo, Morin acude a la noción de paradigma, no sólo a pesar de su ambigüedad y oscuridad, sino justamente en razón de ellas. En efecto, lo que le atrae de esta noción es el hecho de hacer referencia a un nudo profundamente inscripto en el inconsciente individual y colectivo, cuya emergencia en el pensamiento consciente se produce en un medio brumoso. En este sentido, las críticas dirigidas hacia la imprecisión de la noción de paradigma de Kuhn revelan no solamente la dificultad intrínseca de pensar la noción de paradigma sino también su fuerza operativa.

El poder del paradigma radica en que opera ocultándose, adquiere efectividad desde la oscuridad: "Aquello que ilumina permanece siempre en la penumbra",[17] afirmaba ya en *El paradigma perdido*. Toda elucidación revela al mismo tiempo lo que resiste a la luz.

Pero este fondo oscuro no es un obstáculo para el conocimiento, sino su condición de posibilidad. En *Amour, Poésie, Sagesse*, Morin lo dirá con palabras de San Juan de la Cruz: "Es la tenebrosa nube lo que esclarece la noche".[18]

La oscuridad será entonces no la deficiencia, sino el secreto de la fuerza operante del paradigma. Desde un medio brumoso controla no sólo las teorías y sus métodos, sino también la praxis resultante. Su operatividad se manifiesta a la vez a nivel semántico, lógico e ideo-lógico, al determinar el horizonte de inteligibilidad, las operaciones lógicas rectoras y la organización categorial.

Edgar Morin reelabora la noción kuhneana de paradigma acercándola al concepto de *episteme* de Foucault, en el sentido del núcleo que define las condiciones de posibilidad de un saber. En resonancia con la denominación foucaultiana de *arqueología* para el espacio de la *episteme*, Morin propone el término *arkhé* para significar la dimensión profunda desde la que opera el paradigma. *Arkhé* designa lo que es a la vez anterior y fundador, subterráneo y soberano, subconsciente y supraconsciente.

17. E. Morin, *El paradigma perdido*, p. 158.

18. E. Morin, *Amour, poésie, sagesse*, pp. 16 y 76.

Esta dimensión diseña los rasgos sobresalientes de los paradigmas: el paradigma no es "falsable", aunque las teorías que de él dependan lo sean; genera a su alrededor una especie de sistema inmunológico a partir del cual excluye los fenómenos que no pueden ser codificados desde sus parámetros. Es invisible, por lo que crea evidencia ocultándose. Su invisibilidad es producida por su carácter virtual: el paradigma nunca es formulado en tanto tal, su núcleo está siempre vacío, no existe más que en sus actualizaciones. Es esta invisibilidad lo que lo hace invulnerable.

Desde el paradigma se decidirá qué es real y qué no lo es, qué importa y qué no importa.

Se autoarticula a partir de un proceso de retroalimentación argumentativa, y se organiza recursivamente a través de los discursos y sistemas que él genera.

Cada paradigma encuentra infundados los argumentos del paradigma adversario pero, por su parte, depende y se sostiene por los argumentos que él mismo construye. Por lo tanto, necesita generar confirmaciones, pruebas, actualizaciones.

Es el debilitamiento de este proceso lo que en definitiva crea las condiciones para una revolución paradigmática. Una revolución paradigmática significa una caída de nuestro universo, modifica los núcleos organizadores de la sociedad, de la civilización, de la cultura, por lo que suscita enormes resistencias.

Pero, amurallado en su invisibilidad, el paradigma es invulnerable: no puede ser atacado directamente. Es preciso que haya grietas, erosiones, desmoronamientos en las teorías que segrega. Sólo cede cuando nuevas articulaciones paradigmáticas se organizan en una nueva visión del mundo y cobran la suficiente fuerza como para desplazarlo.

Edgar Morin observa que en el curso de la historia occidental un núcleo paradigmático profundo rige los principios de organización de la ciencia, la economía, la sociedad y el Estado. Este trazo común se manifiesta en los distintos ámbitos por el mismo tratamiento de la realidad, la misma reducción al orden, a la calculabilidad, la misma especialización en ámbitos cerrados, el mismo pragmatismo, la misma tecnologización, la misma racionalización clausurada.

Su relación lógica rectora, según Morin, es la disyunción-exclusión. Descartes separa sujeto y objeto, sustancia pensante y sustancia extensa. Se separan ciencia y sociedad, ciencia y ética, ignorando que la ciencia no es insular, es peninsular, y hay que volverla a unir con el continente del que forma parte.

Se separan los saberes de su contexto, se alienta a los investigadores a concentrarse en el análisis de fragmentos cada vez más pequeños, en un proceso de hiperespecialización cada vez más acentuado.

La ciencia clásica, por su parte, obedecerá al gran paradigma de Occidente segregando un paradigma de simplificación propio, estableciendo una visión fragmentaria, privilegiando las operaciones de control, de división, de manipulación, excluyendo de la cientificidad todos los ingredientes

de la complejidad de lo real, el azar, el desorden, los antagonismos, las interacciones y retroacciones de los fenómenos.[19]

Este paradigma de simplificación se autojustifica, a su vez, por la coherencia lógico-deductiva, estrategia de legitimación que Morin caracteriza como "racionalización", simulacro de razón que se atribuye a sí misma la imagen de la racionalidad. De este modo, el paradigma de la ciencia clásica ha controlado no sólo el contexto teórico sino también la lógica, la epistemología y la visión del mundo.

Se convierte entonces en un sistema dogmático, clausurado, *frío*, porque deja de liberar calor mediante intercambios con el exterior. Elimina como *sinrazón* todo lo que no puede controlar desde sus parámetros. Toma de lo real sólo lo que lo confirma, por lo que se convierte, en términos popperianos, en "no falsable", no "biodegradable".

Pero la razón enloquece cuando se encierra en sí misma.[20] Hay un riesgo del delirio de la razón: "El sueño de la razón produce monstruos", afirmaba Goya. Y Castoriadis ha podido decir: "El hombre es un animal loco, cuya locura ha inventado la razón".[21]

La racionalización no es simplemente un pensamiento erróneo –en definitiva, toda verdad encierra un margen de error–, sino mutilado, reductor, unidimensional.

Pero el pensamiento reduccionista no es inofensivo: tarde o temprano desemboca en acciones ciegas, que al actuar sobre el tejido social conduce a consecuencias incontrolables.

Para Morin, por consiguiente, la racionalidad no radica solamente en la coherencia del edificio teórico; está en la voluntad del diálogo abierto con la complejidad de lo real, en la capacidad de la razón para dar lugar a lo no cuantificable, en el esfuerzo por integrar la incertidumbre y el azar.

EL VUELCO ESTRATÉGICO

Edgar Morin puede articular ahora su estrategia epistemológica desde el pensamiento complejo.[22]

La complejidad no es la simple complicación. Lo que es complicado puede reducirse a principios simples, a partículas elementales. Pero la complejidad no puede reducirse a elementos primarios, simplemente porque *la*

19. Véase E. Morin, *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992, parte III, cap. III, pp. 216-244.

20. Véase E. Morin, *Para salir del siglo XX*, Buenos Aires, Kairós, 1982, pp. 88 y ss.

21. C. Castoriadis, "Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»", en AA.VV., *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairós, 1983, p. 209. También E. Morin, *Amour, poésie, sagesse*, p. 62.

22. Véase E. Morin, *El método III*, pp.109 y ss. También *Introducción al pensamiento complejo*.

complejidad está en la base.[23] Lo simple no es más que un momento arbitrario de abstracción.

Su perspectiva se distancia de una mirada meramente analítica que, siguiendo a Descartes, pretenda llegar a elementos últimos. Pero también se aparta de una mera consideración interdisciplinaria que sólo multiplique los enfoques lineales.

Se trata, en cambio, de reemplazar los planteos unidimensionales a partir de un encuadre teórico desde el principio de *auto-eco-organización*: las instancias necesarias para el desarrollo y funcionamiento de un fenómeno se organizan desde una interacción simultánea de complementariedad y antagonismo. Se trata de procesos de autoorganización, pero que implican intercambios con el exterior (de allí el prefijo "eco" que hace referencia al contexto, al entorno). Son, por consiguiente, sistemas abiertos: todo sistema, para mantenerse vivo, debe sostener intercambios con su entorno; en caso contrario, se anquilosa y se destruye.

La perspectiva de la complejidad advierte entonces procesos de auto-eco-organización pero, debemos agregar, a partir de instancias a la vez antagónicas y complementarias. Se trata, en primer lugar, de abordar estos procesos desde una perspectiva dialógica.[24]

1. Principio dialógico

Para la visión clásica, una contradicción es señal de error. Pero desde la dimensión dialógica no significa un error sino el hallazgo de una capa profunda de la realidad, que no puede ser traducida a una lógica binaria sin caer en simplismos reduccionistas.

En la antigüedad griega, Heráclito advirtió la unidad dialéctica de los contrarios: *Vivir de muerte, morir de vida.* Esta expresión no es una paradoja: refleja el proceso del trabajo incesante de los organismos vivos. Nuestras células mueren y son renovadas sin cesar. Vivimos de la muerte de nuestras células, así como una sociedad vive de la muerte de sus individuos, lo que le permite rejuvenecer. Pero también se muere de vida, por el entorpecimiento y la desorganización de este proceso.

Para la lógica binaria, entonces, vida/muerte son términos opuestos. Pero vistos desde la perspectiva dialéctica, son instancias de un mismo proceso. Pero advertir el proceso implica una toma de distancia, no quedarse pegado al fenómeno aislado.

La dimensión dialéctica se diferencia entonces del pensamiento analítico. No niega el análisis, pues la separación y la diferenciación de los elementos, niveles y sectores de los fenómenos constituyen un momento

23. Véase E. Morin, *El método I*, p. 425.

24. Véase E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, cap. 3.

importante del pensamiento. Pero el pensamiento complejo no se detiene en el análisis.

El pensamiento analítico aísla las instancias y evita la contradicción. Para el pensamiento analítico, por ejemplo, los conceptos de autonomía y de dependencia son términos contradictorios. Sin embargo, la noción de autonomía es compleja, y depende de condiciones culturales y sociales.

En efecto, no podríamos lograr autonomía antes de aprender un lenguaje, una cultura, un saber. Nuestra autonomía se nutre, por lo tanto, de dependencia: de una educación, de una sociedad, de una cultura. Dependemos de un cerebro, y de nuestra herencia genética. Sin embargo, tenemos la capacidad de tomar distancia, y de ejercer nuestra capacidad de decisión, más allá de los condicionamientos sociales, culturales, genéticos.

Autonomía y dependencia deben ser visualizados entonces dentro de un proceso de compromisos y antagonismos entre instancias contrarias, pero que sin embargo se generan mutuamente en un juego de tensiones.

2. Principio recursivo

Pero no sólo hay interacción, hay también retroacción de los procesos en circuito. Edgar Morin alude a este proceso de *feed-back* mediante el esquema de *bucle recursivo*, que genera un efecto de torbellino, en que cada instancia se manifiesta como producto y productora de las demás.

Este efecto puede visualizarse, por ejemplo, entre las instancias que incidieron en la articulación del paradigma de la moderna sociedad industrial: las dimensiones científicas, económicas, jurídicas, educativas, culturales, etc., no sólo interactuaron, sino que se alimentaron unas de otras y se reforzaron mutuamente.

La recursividad es, entonces, una idea que rompe con la idea lineal de causa-efecto, de productor-producto, de estructura-superestructura.

3. Principio hologramático

Se rompe de este modo el modelo causalista lineal, que será definitivamente desplazado por la idea de *holograma*: el principio hologramático significa que cada elemento de un sistema es portador de la cuasitotalidad de información del sistema.

Se da así un principio asombroso de organización, en la que *el todo está en la parte que está en el todo*, y en la que cada parte podría ser entonces apta para regenerar el todo. Así, cada célula contiene el engrama genético de todo el organismo, lo que permite la reproducción por clonación.

El principio hologramático que formula Morin evoca la idea leibniziana de *mónada*: cada punto del holograma contiene la presencia del objeto en su totalidad. Es así que debemos enfocar cada objeto o instrumento no como una cosa aislada, sino como una red: un automóvil, para dar un ejemplo,

no es simplemente un vehículo. Requiere combustible, por lo que su uso lo involucra con las empresas petroleras. Ha sido fabricado y diseñado en un taller, lo que supone el sistema industrial. Necesita ingenieros, mecánicos y técnicos que lo armen y lo arreglen, lo que supone una instancia educativa y una estructura tecnocientífica, supone una red vial de autopistas y carreteras, su compra y venta implica un sistema financiero, etcétera.

De este modo, cada instrumento articula la totalidad del sistema tecnoeconómico, y su uso nos involucra con esa totalidad.

Asimismo, este sistema no es una entidad que opere en el vacío. Implica una cultura, sus valores, pautas y códigos, sus supuestos subyacentes, que normalmente aceptamos sin una crítica reflexiva. Por ello toda transferencia tecnológica comporta al mismo tiempo transferencia cultural.

Podemos sintetizar esta propuesta epistémica de este modo:

- Para el pensamiento analítico, reductor, simplificador, *cada cosa es lo que es.*
- Para el pensamiento complejo, *nada es lo que es: todo es más de lo que es.*[25]

ORDEN-DESORDEN-ORGANIZACIÓN

Edgar Morin integra este modelo en un *tetragrama* dinámico de orden - desorden - interacción - organización, a partir del cual puede explorar la idea de sistemas que logren equilibrar su organización a través de la turbulencia, el antagonismo, la oposición. Sin embargo, para Morin este *tetragrama* no proporciona la clave del universo: sólo nos revela el juego de su complejidad. Pues el objetivo del conocimiento no es reducir el secreto del universo en un simple esquema, su finalidad es dialogar con el misterio del mundo.

A partir de este modelo será posible la idea de un universo que forme su orden y organización en la turbulencia, la inestabilidad, la improbabilidad. Llegamos entonces a una idea paradójica: el cosmos se organiza al desintegrarse.

Si bien la idea de la autoestructuración a partir de un desorden organizador es en lo inmediato deudora de las ideas de Von Neumann sobre los *self reproducing automata,* de la termodinámica, de la cibernética y del principio de *order from noise* de H. von Foerster, los antecedentes de la teoría de Morin pueden remontarse a Heráclito, a través de la idea de la guerra como generadora del orden del cosmos.

Morin reconoce también la influencia de Leibniz y Hegel. Muchos rasgos dialógicos evocan la dialéctica hegeliana, a la que Morin cuestiona, sin

25. La frase pertenece a la escritora Marguerite Yourcenar, en su novela *L'œuvre au noir.*

embargo, por no integrar el azar y por aspirar a un sistema absoluto y cerrado. En oposición a Hegel, Morin acepta las implicaciones del teorema de Gödel, reconociendo un principio de incompletud, y coincide con Adorno en que "la totalidad es la no-verdad".[26]

Pero una referencia más lejana vincula el tetragrama de auto-eco-organización a fuentes más arcaicas. Los griegos y los pueblos primitivos conocían los rituales de re-nacimiento, de re-creación, en que la armonía del cosmos renace renovada del caos originario. Las fiestas dionisíacas en la antigüedad griega encierran esta profunda sabiduría. Aún hoy, el carnaval alude al torbellino primigenio, en que los opuestos día/noche, masculino/femenino, muerte/vida, no existían, y a través del cual la vida se recupera de su desgaste y surge con nuevo impulso.

En estos rituales la complejidad social, a través de este relajamiento controlado de las normas, las coerciones y las obligaciones, se sirve periódica y rítmicamente de las tendencias a la desorganización para transmutarlas en fuerzas regeneradoras.

A partir de la estrategia del pensamiento complejo, el proceso de conocimiento abandona la forma de una construcción arquitectónica apoyada en sólidos fundamentos para responder a la metáfora musical de construcción en movimiento.[27]

Mediante esta propuesta Morin responde a la crisis de fundamentos, que se ha agudizado en la epistemología occidental desde los planteos de Nietzsche y Heidegger, con la idea de una *epistemología sin fundamento*, insinuada por N. Rescher. En lugar de partir de los enunciados de base o protocolares, Rescher considera un sistema reticular de estructura no-jerárquica.

La apertura epistemológica exige, además, enraizar el conocimiento en el corazón de la vida. El conocimiento no es insular, es peninsular, y es necesario unirlo al continente del que forma parte. No puede ser disociado de la vida humana ni del espacio social. Ya Husserl había buscado las raíces del conocimiento en el terreno precategorial del *mundo de la vida (Lebenswelt)*. Piaget lo intentó dirigiéndose a la biología. Hoy podemos preguntarnos, incluso, por una dimensión cognitiva inherente a la organización celular. Todos los fenómenos de la vida comportan una dimensión cognitiva. Dicho de otro modo: la vida no puede autoorganizarse más que con conocimiento.[28]

Edgar Morin evalúa su propuesta no como un simple replanteo metodológico sino como una verdadera revolución teórica.

26. Véase E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, p. 23.

27. Véase E. Morin, *El método III*, p. 25.

28. Ídem, p. 58.

LA SUPERACIÓN DE LA DISYUNCIÓN SUJETO/OBJETO

El esquema epistemológico de Morin implica un proceso de conocimiento constitutivo no sólo de la organización de los fenómenos, sino también del sujeto cognoscente.

El sujeto aquí considerado no es el ego trascendental, ahistórico, sino el sujeto viviente, vacilante, que introduce su propia finitud e historicidad.[29]

Como bien advirtiera Kant, no podemos conocer el mundo de los fenómenos a no ser que nuestro espíritu opere en él su intervención organizadora. El espíritu conoce imponiendo al mundo sus propias estructuras. Toda síntesis de lo múltiple presupone una operación de unificación por parte del sujeto cognoscente, un "yo pienso", a partir de formas *a priori*.

Kant reconoce la actividad del sujeto en el proceso de conocimiento, pero no ve más que la impronta organizacional del espíritu humano sobre los datos de los sentidos. No concibe la posibilidad de un bucle recursivo-generativo entre la organización categorial y el mundo cognoscible.

Para Morin, éste es el problema clave: ¿de dónde provienen las estructuras mentales? En vez de postular su condición *a priori*, hay que introducir la historicidad en el sistema categorial, reconstruyendo el bucle recursivo a partir del cual sujeto y mundo se coproducen.

A partir del concepto de *Bildung*, Hegel concibió el conocimiento como formación, desde la experiencia de la conciencia, a través de un proceso de re-flexión por el que el antagonismo entre sujeto y objeto fuera superado. Pero su punto de partida y de llegada seguía siendo el espíritu. La naturaleza no era concebida por Hegel más que como el momento de salida de sí, como lo otro del espíritu.

El punto de vista de Morin, en cambio, considera el proceso de coorganización histórico-evolutivo por el que el aparato cognitivo se ha construido en el mundo, reconstruyendo a su manera el mundo en su interior.

Morin corrige la afirmación de Leibniz: "En el espíritu no hay nada que no haya estado con anterioridad en los sentidos, a no ser el espíritu mismo". También es posible, en virtud del principio dialógico-recursivo-hologramático, reintroducir el espíritu en el mundo y el mundo en el espíritu, y enunciar: el mundo está en nuestro espíritu que está en el mundo.[30]

La realidad del sujeto también excede la individualidad. El sujeto no es la cápsula solipsista en que lo encerraba el *cogito* cartesiano. Nuestra verdad personal es revelada por el otro. El *dasein* es también *mit-sein*, ser-con-otros, no porque como individuo conviva con los otros, sino porque el *ser-con* es constitutivo de su estructura existenciaria. Por ello, la experiencia profunda de nuestra propia identidad es aportada por el amor. Al mismo tiempo, el amor nos hace comprender la verdad del otro.[31]

29. Ídem, p. 31.

30. Véase E. Morin, *El método III*, pp. 239-232.

31. Véase E. Morin, *Amour, poésie, sagesse*, pp. 34-35.

Por consiguiente, no hay sujeto sin mundo ni subjetividad sin dualidad, sin alteridad.

LA *NOOSFERA*

A diferencia de las cosas sensibles, los conceptos, las ideas, no pueden percibirse por medio de los sentidos. En este sentido Platón consideraba que no "vemos" una silla, o una mesa, sino que "reconocemos" en este conjunto de sensaciones la forma "mesa", que el espíritu humano posee en forma latente. Conocer, para Platón, es recordar, en el sentido de actualizar, mediante la percepción sensible, un conocimiento preposeído por la mente.

La ciencia contemporánea pretende haber superado el platonismo, sin embargo, la epistemología más reciente reconoce la "carga teórica de la percepción": toda percepción supone la organización de los datos sensibles en función de los conocimientos anteriores. De este modo, en cierto sentido, los conceptos, las ideas, en cuanto categorías operacionales que permiten organizar la percepción, aunque son concebidos por nuestra mente, poseen una densidad ontológica propia. Platón atribuía al mundo de las ideas la verdadera realidad, comparada con la cual el mundo sensible no era más que una desteñida copia.

Aunque hemos dejado atrás el platonismo, el mundo de los productos del espíritu se impone con una presencia inquietante.

En primer lugar, toda ciencia considera sus objetos como sistemas dotados de realidad objetiva y de una cierta autonomía con respecto al sujeto que las utiliza. "Los números me parecen existir fuera de mí y se imponen con la misma necesidad, la misma fatalidad que el sodio o el potasio", escribe el matemático Hermite.[32] Existen con necesidad, fatalidad, corrige Morin, pero no a la manera del sodio o el potasio. Existen a la manera propia de los seres matemáticos. El tipo de realidad-irrealidad de los números no ha dejado de atormentar el espíritu de los matemáticos.

Popper reconoce, además del mundo de las cosas materiales y el de la experiencia vivida, un mundo constituido por los productos culturales, el lenguaje, los conceptos, las teorías. Aun cuando sea generado por la actividad humana, Popper admite la objetividad y autonomía de este "tercer mundo".

Teilhard de Chardin utilizó el término de *noosfera* para este territorio. J. Wojciechowski considerará, por su parte, el espacio de las construcciones intelectuales *(knowledge construct)* como una esfera dotada de poder propio.

Una vez formuladas, las construcciones intelectuales viven una vida propia, generan relaciones dialécticas con las otras "construcciones" y con los hombres que las crearon. Trascienden el espacio privado hacia la propiedad pública.

32. Citado por E. Morin, *El método IV*, p. 111.

Pierre Auger hablará de un "tercer reino", en el sentido biológico del término. Al igual que los virus, las ideas están dotadas de vida propia, y en un medio cultural-cerebral favorable, se reproducen y expanden. Jaques Monod completará esta idea hablando de relaciones de simbiosis, parasitismo y explotación mutua del hombre y las ideas.

Morin afirma su convencimiento de la realidad del mundo imaginario-mitológico-ideológico que, si bien es un producto de la mente humana, es un producto recursivamente necesario para la producción de su propio productor antroposocial. Este mundo, la *noosfera*, no es sólo un mundo abstracto de seres ideales, sino un territorio hormigueante de seres que disponen de algunos de los caracteres clave de los seres biológicos. La *noosfera* no posee solamente autonomía, sino capacidad autoestructurante. Así como las plantas, al producir oxígeno, producen al mismo tiempo el ambiente indispensable para la vida terrestre, las culturas humanas han producido símbolos, ideas, mitos, que se han vuelto indispensables para la vida sociocultural.[33]

Edgar Morin utiliza, para abordar la *noosfera*, la categoría de *emergencia*, ya explicitada en la primera parte de *El método*. La *noosfera*, en tanto emerge de las actividades antroposociales, depende de estas actividades al mismo tiempo que presenta caracteres irreductibles. Pero también significa que *retroactúa* sobre aquello de lo que emerge.

Así, pues, como ya observara en *El paradigma perdido*, los mitos, las religiones, los genios y los dioses que forjamos no existirían sin nosotros, pero controlan nuestros actos.

La formidable colonización de la vida humana llevada a cabo por el mito, la magia y la religión, testimonian la estructura de *homo sapiens-demens*, y verifican, para Morin, la observación de T.S. Eliot: *"Human kind cannot bear very much reality"* (el género humano no puede soportar demasiada realidad).[34]

EL BALANCE DE FIN DE SIGLO

La preocupación de Morin por superar los modelos reduccionistas no es específicamente metodológica. Su interés apunta a un compromiso frente a la crisis del siglo XX, crisis cuya profundidad y complejidad no toleran un enfoque parcializante. Vivimos con una noción simplificada del hombre y de la sociedad, del conocimiento y de la racionalidad.

En todas partes y durante decenas de años, las soluciones pretendidamente racionales provistas por los expertos han sido la fuente real de los problemas. El modelo reduccionista y fragmentario al que obedecen no es racional sino racionalizador.

33. Véase E. Morin, *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992, segunda parte.

34. Véase E. Morin, *El paradigma perdido*, pp. 168-170.

La herencia de la visión iluminista que consideraba a la razón como la madurez de la humanidad no podía prever que la irracionalidad no era un peligro que acechaba desde afuera, al que había que combatir, cercar, reducir, con las armas poderosas de la ciencia y la técnica. La irracionalidad no era el enemigo exterior, claramente identificable, fácilmente localizable. La irracionalidad era una virtualidad latente en la intimidad de la razón misma. Hizo falta el despliegue formidable de esta razón en la civilización tecnológica para que la ambigüeded que albergaba se hiciera manifiesta y estallara.

Desde la perspectiva de este paradigma racionalizante, el progreso de la humanidad era evidente como dirección asegurada y progresión efectiva. El crecimiento industrial parecía determinar el desarrollo económico, que a su vez se convertía en operador del desarrollo social e individual. Se originaba así la certidumbre de que al impulsar el crecimiento industrial y tecnológico se daban por aseguradas las demás formas de desarrollo.

Esta creencia alimentó un mito global, abarcativo, del que derivaba una praxis reductora, tecnocrática y economicista. El crecimiento fue medido desde entonces de acuerdo con curvas económicas y criterios productivistas. De este modo, observa Morin, se disimula bajo los parámetros cuantitativos la oscuridad de las finalidades, la ausencia de todo proyecto humano y el carácter errante del proceso.

A las puertas del siglo XXI, y contemporáneo a emprendimientos industriales científicos y tecnológicos espectaculares, comprobamos que este concepto de desarrollo se manifiesta demasiado unilateral y reduccionista. Desde la perspectiva actual se evidencian los desequilibrios, contradicciones y antagonismos que ese mismo progreso genera.

Ya no se puede considerar el desarrollo como progreso lineal que iría dejando atrás el subdesarrollo como mera herencia del pasado. Cada vez es más patente, advierte Morin, que el llamado subdesarrollo es el producto directo o indirecto del desarrollo de las zonas industriales avanzadas.

Esta idea de progreso ignoraba que toda organización genera su propia desorganización, todo progreso es parcial, local, provisional, y produce al mismo tiempo desorganización y regresión.

Hay que superar la idea de progreso simplificada y economicista y pensar esta idea en su complejidad. La barbarie no se refiere sólo a aquello aún no alcanzado por el progreso. Hay que considerar también la barbarie generada por la propia expansión de la civilización.[35]

Ha llegado la hora de hacer el balance del fin del siglo. La crisis por la que atravesamos se plantea como crisis planetaria, porque la planetarización de la ciencia, la técnica, el mercado, no fue acompañada por una conciencia que conciba a la humanidad como una comunidad de destino.

35. Véase E. Morin, *Para salir del siglo XX*, Barcelona, Kairós, 1981, pp. 311 y ss. y "El desarrollo de la crisis de desarrollo", en AA.VV., *El mito del desarrollo*, pp. 223 y ss.

El crecimiento económico se ha traducido en una mercantilización de todas las cosas, con el consecuente debilitamiento del don, de lo gratuito, de lo no monetario. El desarrollo económico choca hoy con el resguardo ecológico, destruyendo los sistemas de defensa del organismo planetario.

La economía de mercado ha logrado una sofisticación formal y matemática pero ha olvidado la complejidad de lo real. Ha olvidado que la economía depende de lo que depende de ella. Es la relación con lo no-económico lo que le falta a la ciencia económica.

El hombre no sabe hoy cómo dialogar con los poderes anónimos. La mecanización toma el control de lo que no es mecánico. La lógica de la máquina artificial –eficacia, calculabilidad, especialización rígida, cronometrabilidad, aceleración– se ha expandido fuera del sector industrial e invade los espacios socioculturales.

La vida democrática retrocede. Cuanto mayor es la dimensión técnica que adquieren los problemas, tanto más escapan a la competencia de los ciudadanos en provecho de los expertos y los tecnócratas. La pérdida de la visión global y compleja no sólo da libre curso a los proyectos parcelarios y cerrados sino, lo que es igualmente preocupante, a las ideas globales más huecas.

El desarrollo debe concebirse de manera antropológica. Hay que rescatar el concepto de desarrollo del esquema economicista.

La apuesta de Morin requiere un esfuerzo de reflexión para volver a pensar en los problemas humanos y situarlos con referencia a otros parámetros. Nunca, afirma, las responsabilidades del pensamiento fueron tan abrumadoras. No puede esperarse que los resultados de este esfuerzo modifiquen la situación actual en forma inmediata. El trabajo de reflexión se asemeja a los movimientos del topo, que cava sus galerías subterráneas y transforma el subsuelo antes de que la superficie se vea afectada.

El hombre debe recuperar la finitud terrestre y renunciar a los falsos infinitos de la omnipotencia de la técnica, y de su propia aspiración a los proyectos ilimitados de dominio.

El primer paso, es reconocer el principio de la *ecología de la acción*. Esto significa que una acción comienza a escapar a la intención de quienes la generaron a partir del momento en que entra en el juego de las interretroacciones del medio en el que interviene. En meteorología, se habla del "efecto mariposa" para referirse al efecto imprevisible de pequeñas alteraciones de un sistema: el batir de las alas de una mariposa en Australia puede provocar un tornado en Nueva York. También hay "efectos mariposa" en los procesos histórico-políticos.

Tomar conciencia de este principio es reconocer los límites de nuestros proyectos; su ignorancia nos ha conducido a las utopías del "control total", generadas por una visión tecnocientífica a la vez desmesurada y unidimensional.

Tenemos que aprender a estar allí, en el planeta. Éste es el profundo significado del hombre como *da-sein*. Aprender a ser, vivir, compartir, comunicar, comulgar como humanos en el planeta Tierra. La toma de concien-

cia de la comunidad de destino terrestre debe ser el acontecimiento clave del fin del milenio.

Ya no esperamos la salvación histórica, pero necesitamos una transformación radical. Sin embargo, observa Morin, vivimos una situación paradójica: cuanto más necesario es el cambio, más nuestros sistemas sociales, económicos y mentales lo tornan imposible.

Vivimos en un mundo insólito donde *es imposible alcanzar la solución posible.*

Pero sólo cuando una situación se torna lógicamente imposible surge lo nuevo y se opera una transformación que va más allá de toda lógica. Así, esta paradoja nos dice también que hay un imposible posible, porque todas las grandes transformaciones de la historia han sido *triunfos de lo improbable.*[36]

36. Véase E. Morin y A.B. Kern, *Tierra patria*, y E. Morin, artículos publicados en diario *Clarín*, 23 de marzo de 1990 y 6 de mayo de 1993.

IDENTIDAD Y ALTERIDAD: EL TEMA DEL *DOBLE**

A Edgar Morin

EL *DOBLE* EN LA EXPERIENCIA DE LA IDENTIDAD

La antropología ha reconocido signos de humanización a partir de la utilización de herramientas *(homo faber)*, o de la creación del lenguaje *(homo loquax)*. Sin embargo, como observa Edgar Morin en *L'homme et la mort*,[1] es más apropiado pensar que el único signo diferenciador consista en que la especie humana es la única para la cual la presencia de la muerte acompaña el transcurrir de la vida.

Los animales no ignoran la muerte. La reconocen en los cadáveres de sus semejantes o de otras especies, y algunos se comportan de una manera especial al presentir su muerte próxima, como los elefantes que se encaminan hacia un lugar preciso para morir. Sin embargo, para ningún animal el sentido de la muerte es un ingrediente de su propia vida, ni acompaña la muerte con rituales que manifiesten una creencia en la supervivencia o en un destino especial para los muertos.

Los ritos mortuorios atestiguan la separación del cuerpo perecedero y del *doble*. La creencia en la supervivencia personal bajo forma espectral no hace sino proyectar más allá de la vida terrena la experiencia originaria que el hombre arcaico tiene sobre sí mismo: la del proceso a través del cual el espíritu humano reconoce su mismidad bajo la forma de la exterioridad, de un *doble* de sí mismo.

El *doble* es la "persona", pero experimentada como extraña. El *doble* es entonces un *alter ego* o, más precisamente, un *ego alter*, que el hombre experimenta en sí, al mismo tiempo exterior e íntimo, experiencia que lo acompaña a lo largo de su existencia.

* Versión ampliada del trabajo presentado en las I Jornadas de Literatura en Lenguas Extranjeras, convocadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, agosto de 1997.

1. Véase E. Morin, *L'homme et la mort*, París, Seuil, 1970, pp. 17 y ss. En esta introducción sigo en lo esencial sus agudos análisis. Véase asimismo E. Morin, "Alter ego y ego-alter", en *Complejidad*, año 1, N° 2, junio-agosto 1996, pp. 6-9.

No es una copia de sí mismo exteriorizada, sino un desdoblamiento de sí que permite al mismo tiempo la reflexividad de la autoconciencia sobre sí. Pero es una reflexividad que se ignora a sí misma como tal, por lo que se proyecta como un "otro".

Rimbaud conoce esta experiencia, que comunica en su carta a Paul Demeny (1871): *"Car JE est un autre"*.

Esta proyección de sí como *ego alter* permite a su vez que el *doble* pueda manifestarse en el sueño, la sombra o en el reflejo del agua o de los espejos. El revés del espejo es el reino de los dobles (aún hoy se recela de un espejo roto). Drácula y su corte de vampiros de Transilvania, como *dobles* aún no liberados del cadáver, no se reflejan en los espejos.

A su vez, Marc Augé hace referencia a la ambigüedad del término "persona" y de las nociones de identidad y de alteridad arcaicas, eminentemente subversivas para la mentalidad moderna.[2] Estas concepciones se expresan en un vocabulario completamente intraducible. Los antropólogos se han referido a la pluralidad de "almas" que constituyen la individualidad africana o amerindia. Augé encuentra que los *ashanti* tenían dos "almas", el *kra* y el *sunsum*. El *kra* era un guardián, un ser espiritual que abandona al hombre en la muerte; el *sunsum*, o *alma pájaro*, era más o menos estable. Algunos antropólogos asimilaban el *kra* al *ello* freudiano y el *sunsum* al *yo*.

Para estas culturas, el individuo no remite, por lo tanto, a la indivisibilidad del átomo; no es algo cerrado en sí mismo, ni se verifica en él la identidad de la *sustancia*. Es, por el contrario, el lugar de cruce de un sistema de relaciones, y no adquiere identidad sino por su posición con referencia a ciertos parámetros, entre los que sobresalen la filiación y el sistema de alianzas.

De este modo, al nacer un niño, se buscan afanosamente en su cuerpo las huellas ancestrales y esta identificación permite darle nombre, como un re-conocimiento de su auténtica filiación. Pero, a su vez, la presencia ancestral remite a la presencia divina. La presencia del dios en el hombre –lo que nosotros llamamos "posesión"– es uno de los factores constituyentes de su personalidad. Esta presencia configura al *yo*, pero es al mismo tiempo autónoma.

"POSESIÓN" Y *ENTHOUSIASMOS* EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

Esta misma experiencia de "posesión" ya la conocían los griegos: el *enthousiasmos*, el estar en-diosado, constituye para Platón el mayor de los bienes. De las cuatro formas de *locura divina* que reconoce Platón, la tercera corresponde a la poesía, sobre la que el filósofo expresa:

2. Véase M. Augé, *El sentido de los otros*, Buenos Aires, Paidós, 1996, cap. 1.

> Pues aquél que sin la locura de las Musas llegue a las puertas de la poesía convencido de que por los recursos del arte habrá de ser un poeta eminente, será uno imperfecto, y su creación poética, la de un hombre cuerdo, quedará oscurecida por la de los enloquecidos. (*Fedro*, 245)

El verdadero poeta es un inspirado. Poseído por las Musas, siente realmente que su poema le es "dictado" por un *otro*, a quien el poeta no hace más que traducir.

No son pocos los novelistas, poetas y artistas que se pronunciaron sobre este fenómeno. Goethe, Rimbaud, entre otros, se han referido a esta experiencia, a la que no restan autenticidad las explicaciones freudianas que apelan al inconsciente. También el director de cine Josef von Sternberg *(El ángel azul)*, ha expresado que cuando la obra es buena, el artista está frente a su obra como si fuera de otro, como si no la hubiera producido él.

Walter Otto, a su vez, advierte que los héroes homéricos llevan a cabo sus proezas sintiéndose a sí mismos instrumentos de los dioses. No son ellos sino los dioses que los atraviesan los que dirigen su brazo. En la *Ilíada*, Aquiles reta a Héctor diciéndole: "Palas Atenea te herirá con mi lanza". Palas Atenea es aquí la verdadera fuerza actuante. Homero no pone en boca de Aquiles un lenguaje metafórico. Al contrario, no hace más que manifestar la experiencia auténtica, real, profunda, que el griego de la edad heroica tenía de sí mismo y de sus actos.

EL CARRO ALADO. LA *PSYJÉ* EN PLATÓN Y FREUD

La estructura plural, relacional, del yo, también se revela en la antigua Grecia. Platón concibe el alma como una conjunción de fuerzas *(dinamis)*, a las que se refiere plásticamente en el *Fedro* bajo la metáfora del *carro alado* (Platón, *Fedro* 246a y ss.).[3] La *psyjé*, para Platón, no es una sustancia vuelta sobre sí, una subjetividad sólo vinculada con sus contenidos de conciencia, a la manera cartesiana, sino que es esencialmente movimiento de salida de sí, es tensión, deseo. El carácter dinámico de la *psyjé* se revela en las tres funciones del alma: cada una de ellas es una manifestación de la estructura carencial del alma, orientada hacia un objeto de deseo: la función racional, como deseo de verdad, de saber; la función de afirmación de sí *(thymós)*: deseo de honor, gloria, prestigio, y la función apetitiva: deseo de riquezas, como medio de satisfacer las necesidades biológicas. La *psyjé* es más que nada un campo de combate; su unidad no es inmediata, es la resultante de una lucha, de tensiones y conflictos entre fuerzas antagónicas que tienden,

3. El carácter dinámico del alma es representado por Platón bajo la figura de un carro dirigido por un auriga (razón), tirado por dos caballos alados: uno dócil *(thymós)*, y otro rebelde (función apetitiva).

cada una de ellas, a dominar y a invadir la totalidad del alma. El control de la razón (el auriga en la metáfora del *Fedro*), bajo estas condiciones, es sumamente dificultoso.

Pero, al mismo tiempo, cada una de estas fuerzas no es sino la manifestación de una única *dinamis*, el *eros*, fuerza de atracción desde el mundo divino e intangible. Como la cuarta forma del *enthousiasmos*, el *eros* es, entonces, un dinamismo que atraviesa la totalidad de la existencia, y que se orienta, en cada etapa, a su manera, hacia el anhelo de inmortalidad (siendo la inmortalidad, a su vez, atributo de lo divino y perfecto). Como impulso sexual, busca la inmortalidad en la supervivencia de la especie, como búsqueda de fama y gloria, se inmortaliza el nombre. Pero la forma más elevada de inmortalidad es el anhelo del *eros pedagógico*, como transmisión de la verdad y el conocimiento a través de la iniciación de los discípulos.

Freud asienta su teoría de la personalidad en la estructura de la *psyjé* platónica. Son fácilmente reconocibles en la tripartición *ello, yo, superyó*, las tres figuras del *carro alado*. El *eros*, a su vez, configura la *libido* freudiana, aunque ya no como fuerza de atracción desde el *topos uranyos*, espacio divino, sino como impulso desde el suelo instintivo.

Platón y Freud reconocen la estructura compleja y antagónica de la personalidad, en que el yo entabla un combate constante consigo mismo. El *ello* y el *superyó* configuran para el *yo* un verdadero *alter*. Las tres instancias conviven en permanente conflicto. Las patologías surgen de la ruptura de este frágil equilibrio, de la misma manera como un chamán de la Costa de Marfil puede formular, como señala Augé, el siguiente diagnóstico ante un individuo con problemas psíquicos: su *eé* es demasiado débil para su *wawi*. El lenguaje freudiano podría traducir que algunos caen enfermos por no estar a la altura de sus pulsiones agresivas.[4] Es obviamente una traducción reduccionista y simplificante, pero revela de algún modo que el lenguaje de los chamanes, con su referencias al *doble*, traduce experiencias profundas que pueden ser reconocibles desde nuestro legado cultural.

Las creencias arcaicas en el *doble* no derivan de configuraciones imaginarias. Por el contrario, se originan en la profunda experiencia que el hombre tiene de su mismidad como espacio de fuerzas en conflicto. El recurso de su exteriorización no invalida su efectividad. Por el contrario, expresa, mediante su *puesta en escena*, las dimensiones antagónicas de la psiquis.

EL *DOBLE* EN LA LITERATURA

La literatura se vale de una estrategia similar para otorgar dramaticidad a un conflicto interior. El fantasma de Hamlet no hace más que escenificar

4. Véase M. Augé, ob. cit., p. 25.

el combate interior del príncipe de Dinamarca. Shakespeare podría haber resuelto el episodio a través de un monólogo, pero es evidente que el desgarramiento del personaje entre el *yo* y el *superyó* adquiere toda su fuerza dramática a través de su externalización. Pero el recurso del espectro no sólo permite al espectador asistir a este enfrentamiento. También evidencia el origen parental de los imperativos éticos, que se imponen a la conciencia como provenientes de un auténtico *alter ego*. La figura paterna, depositaria a su vez de los mandatos sociales, interiorizada como la *voz de la conciencia* y proyectada por último bajo la forma espectral, concentra la atención sobre la terrible violencia de este conflicto.

En *La tragedia de Macbeth*, Shakespeare se vale nuevamente del recurso del *doble* para desplegar en un juego escénico las vacilaciones y las contradicciones de Macbeth. Lady Macbeth no es sino el *alter ego* de su esposo, que permite desdoblar en un diálogo el tortuoso carácter de Macbeth. También las *brujas* duplican los proyectos de Macbeth, objetivándolos bajo la forma de un destino ineluctable. El destino, ya lo advertía Hegel, es la propia vida, pero vista como un enemigo.

El *doble* se manifiesta en la literatura bajo diversas formas. Las pulsiones libidinales reprimidas bajo el control autoritario del *superego* tomarán su revancha cobrando autonomía en la dualidad de Mr. Jekyll y Mr. Hyde, en la novela de Robert Stevenson, develando el trasfondo instintivo que el puritanismo victoriano no logró enmascarar. Jekyll, que tenía la seguridad de poder controlar su conversión en Hyde, toma conciencia de que Hyde comienza a apoderarse de su personalidad. Todo intento por mantener a su doble en la sombra del psiquismo fracasa, y Jekyll se convierte en testigo de su propia destrucción.

De la misma manera, en *La metamorfosis* de Franz Kafka, la metamorfosis de Gregorio Samsa coloca en la alteridad del insecto la experiencia profunda de la enajenación, de la colonización de la vida subjetiva por la viscosidad mecánica y tediosa de la frustración burocrática.

En otro espacio y tiempo, la poesía quechua registra el desdoblamiento en los cantos de dolor y ausencia del mestizo que, como observa José María Arguedas, sufría a la vez el menosprecio del criollo y del indio. La huida del pueblo nativo era a veces la respuesta a esta segregación. El poema "Convertido en mariposa" expresa el desgarramiento y el desarraigo:

> Convertido en mariposa
> pude entrar a tu morada,
> llegué hasta tu sombra.
>
> Fingiendo no conocerme
> mi pequeña ala con tus pies aplastaste
> una parte de mi pecho rompiste
>
> Y he aquí cómo ahora ya no puedo volver
> sin ala ni pecho que volar.

Tendré que dar vueltas eternamente bajo tu sombra,
eternamente, los ojos lágrimas, el corazón tristeza.
(Traducción de J.M. Arguedas)

Sería una tarea interminable analizar la frecuencia con que el tema del doble se reitera en la literatura. El tema está presente en *El retrato de Dorian Grey*, de Oscar Wilde, en *La piel de zapa*, de Balzac, en "El otro", de Jorge Luis Borges. También en la deliciosa pareja de Don Diego y El Zorro, el tema de la identidad doblada en su máscara se juega en atrapantes situaciones.

En los mitos y en las leyendas folclóricas el tema del *doble* es recurrente, desde Rómulo y Remo y el tema de *los mellizos* en innumerables génesis arcaicas, hasta las historias del *hombre lobo.*

También en el cine fue tratado el tema. Baste recordar aquí el excelente film *Kagemusha*, de Akiro Kurosawa, con la variante de que el doble, un pobre mendigo elegido por su parecido para suplantar la figura del rey muerto, con el fin de mantener la moral de las tropas y de engañar al enemigo, incorpora gradualmente la identidad del monarca al que reemplaza. La identidad asumida a través del rol representado plantea profundos interrogantes acerca de la relación entre ser y apariencia, y entre el sujeto y sus máscaras. No olvidemos que el término *personae* deriva de *máscara.*

En *La vida privada* de Henry James aparece la figura del doble bajo la forma del "otro yo" del escritor Clare Vawdrey. El recurso a una *identidad alternativa*, a la que sutilmente alude James, permite a Mr. Vawdrey desdoblar su vida mundana de su talento creativo. "El mundo era vulgar y estúpido", escribe James, "y el hombre auténtico habría sido un necio al salir, cuando podía chismorrear y cenar por medio de un suplente".

Henry James contrapone la doble identidad, privada y pública de Vawdrey, a la única identidad, la pública, de lord Mellifont: *"Era todo público y no tenía vida privada correspondiente, al igual que Clare Vawdrey era todo privado, y no tenía correspondiente vida pública"*. En efecto, lord Mellifont coincidía exactamente con su actuación, su vida se agotaba en la imagen que reflejaba sobre la mirada de los otros.

En el estupendo cuento de Hans Christian Andersen "La sombra", vuelve a aparecer la figura del *doble*, que se desliza discretamente, sin ruido, hasta invertir su rol con el protagonista, convertido a su vez en una sombra. La *sombra* crece e invade el espacio vital de su amo, hasta aniquilarlo sin estridencias.

También en la segunda novela de Fiodor Dostoyevski, *El doble*, una obsesionante subestima se despliega en una serie de situaciones a través de las cuales el protagonista, Yakov Petrovich Goliadkin, un oscuro burócrata de Petrogrado, vive el tormento de sentirse molesto, indeseable. Está siempre fuera de lugar, lo que le impide al mismo tiempo tomar decisiones que le permitan recuperar su compostura. Por el contrario, irritará con conductas de autoafirmación que lo desubican aun más. Este proceso se precipita cuando la imagen misma de su desgarramiento psíquico cobra autonomía y su *doble* aparece en escena. La ambigüedad con que Dosto-

yevski maneja la presencia del *doble* permite a un tiempo escenificar el conflicto interior y graduar su intensidad hasta el derrumbe total de Goliadkin.

EL DIABLO

Tanto en *El doble* de Dostoyevski como en "La sombra" de Andersen, no aparece solamente el tema del *alter ego* sino también la del reflejo que absorbe al original. Este temor ha generado la sospecha del hombre frente a los ídolos –el rechazo de los hebreos a la representación de lo sagrado– pero al mismo tiempo da origen a la seducción del fetiche y la fascinación de los falsificadores.

Platón daba el nombre de *eikasía* al estado de confusión incapaz de distinguir las imágenes de la realidad, estado de los hombres en el interior de la *caverna*, vueltos hacia las sombras, e incapaces de dar vuelta la cabeza para descubrir el original. El cine reproduce en la vida moderna las condiciones para esta experiencia de fascinación de quien no puede tomar distancia y queda atrapado por la representación.

La desconfianza hacia el doble, en este sentido, también ha sido asimilada al *diablo*. Como señala Pascale Weil, aun la etimología de la palabra alude a la dualidad *(dia)*. El diablo seduce con falsos espejismos y objetivos ficticios, des-viando y desorientando la voluntad del hombre (se-ducere = desviar la conducción)

En las lenguas indoeuropeas el prefijo que significa *dualidad* se adscribe a lo que se desvía de lo normal, de lo bueno y de lo verdadero. El prefijo griego *dys* y el latino *dis* remiten a esta distorsión (como en los términos disfunción, desgracia, dispepsia, etc). Asimismo, *dudar* es tener el espíritu *doble*.[5]

Sería tema de un tratado analizar la figura de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe. Baste aquí recordar cómo Manuel Mujica Láinez introduce la figura del diablo, sutilmente, en la noche de bodas del conde de Bomarzo. El conde, que había cuidado todos los detalles de su anhelada posesión de Julia Farnese, no puede explicar la presencia de una pequeña cerámica con la imagen del diablo en un rincón de la alcoba nupcial. "*Nunca pensé que Vuestra Excelencia hubiera invitado al Diablo a esta reunión*", observa Julia Farnese.

A partir de ese mínimo detalle, la desgracia se precipita. El anhelado encuentro erótico culmina en una humillación frustrante, y Pier Franchesco, conde de Bomarzo, sólo puede, durante el sueño, poseer, no a su mujer, sino a su imagen.

5. Véase P. Weil, *La comunicación global*. Barcelona, Paidós, 1992, pp. 165-169.

EL ACTOR Y SU DOBLE

La dialéctica del desdoblamiento recorre transversalmente al actor y sus personajes. Pero este movimiento entre identificación y desdoblamiento, presente en el teatro, se potencia en el cine, en el lugar especial donde se produce la transformación del actor en *estrella*. Como analiza Morin en *Las estrellas del cine*, estos nuevos artistas dan vida a sus personajes, pero a su vez brotan de ellos. Morin recuerda cómo David O. Selznick, al decidirse a rodar *Gone with the wind*, advirtió que Clark Gable no sólo se adaptaba al personaje de Rhett Butler sino que el personaje de Rhett Butler ya estaba adaptado a Clark Gable.[6] Esta confusión puede llegar lejos.

El actor, observa Morin, encarna al personaje, pero lo trasciende. El personaje, a su vez, imprime sus cualidades en la estrella. De la fusión actor-personaje nace un ser mixto, que participa de lo uno y de lo otro. Marlene Dietrich es y no es el *Ángel Azul*.

Pero esta superposición-distanciamiento, continúa Morin, no podría explicar a la estrella sin la noción de *mito*, al que siguen los correspondientes rituales.

El ascenso de la *star* a la escalinata de los festivales, destellante por la luz de los proyectores, equivale al triunfo de los emperadores romanos y a la ascensión de la Virgen. Las fotos la captarán en esta irradiación y en esta gloria, en el apogeo de su consagración.

Pero esta vida mítica es vivida también por la propia estrella. Como individuo, ella no es nada, porque su imagen lo es todo. Pero como estrella lo es todo, porque coincide con su propia imagen.[7]

Como sus admiradores, advierte Morin, también la estrella queda subyugada por su propia imagen sobreimpresa. Es y no es su doble, se cuestionará eternamente si es del todo idéntica a su imagen en la pantalla y en la publicidad. Fantasma de su fantasma, la estrella sólo puede escapar de su vacío haciendo a su vez de su vida personal el doble de su imagen cinematográfica. Tiene que estar a la altura de su doble. Por ello, la mitología de la pantalla se prolonga detrás de la pantalla, fuera de la pantalla. Como las reinas, debe encarnar su propio papel.[8]

En *El denario del sueño*, Marguerite Yourcenar hace un análisis memorable de este singular juego de identificación-desdoblamiento: Angiola di Credo asiste a la cita íntima con su propio fantasma: Angiola Fides. A oscuras en la butaca de su palco, espera el encuentro:

> *Por fin llegó hasta ella su propia voz, como un eco, devuelta por el muro de tela blanca. Maquillado de luz como la faz iluminada del globo, el rostro inmenso de Angiola Fides dio vueltas lentamente en*

6. Véase E. Morin, *Las estrellas del cine*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, p. 6.

7. Véase idem, pp. 47-73.

8. Véase idem, pp. 78-80.

la noche, bañado de un suave claroscuro. [...] Como si estuviera ante un espejo, se pasó la mano por el pelo para rectificar un mechón despeinado en la frente de Angiola Fides, olvidándose de que había cambiado de peinado. En cierto sentido, sólo percibía a una muerta. La cámara mágica, tosca reproducción de la memoria humana, no podría restituírsela nunca sino ya pasada. Pero también, con un significado menos estúpido que el ordinario, tenía ante ella a un vampiro: aquel pálido monstruo se había bebido toda la sangre de Angiola sin lograr, empero, recubrirse de carne. Ella se lo había sacrificado todo a aquel fantasma dotado de ubicuidad, gratificado por el aparato tomavistas con una inmortalidad ficticia que no excluía la muerte. Ella había explotado sus penas para que Angiola Fides aprendiese a llorar, o para que la sonrisa de aquella mujer ostentara un matiz de desprecio. [...]. Al morir, trataría de imitar alguna de las muertes de Angiola Fides. Por último, era también su rival. Nada o casi nada llegaba hasta ella de los deseos que provocaba en la sombra aquella mujer verdaderamente fatal, que no podía vivir al sol. Como un gran narciso femenino a orillas de las ondas luminosas, Angiola se buscaba en vano a sí misma en el reflejo de Angiola Fides.[9]

RELIGIÓN Y DESDOBLAMIENTO

La figura del doble ha hecho posible, para algunos filósofos, la explicación de la experiencia religiosa.

Para Ludwig Feuerbach, Dios es la proyección de los atributos humanos más elevados en la imagen exteriorizada de la divinidad. De esta manera, el poder divino se autonomiza y se acrecienta a expensas del empobrecimiento y el empequeñecimiento de la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo.

Karl Marx no hace otra cosa al trasladar el modelo teológico de Feuerbach a la economía política. El capital es para Marx trabajo humano objetivado. El obrero se empobrece y se deshumaniza a medida que el capital se acrecienta. La enajenación del trabajo se convierte, bajo la forma de capital, en un verdadero *doble*, que enfrenta al hombre como una fuerza autónoma, extraña y hostil.

AUTOCONCIENCIA Y DESDOBLAMIENTO

Mientras en las sociedades arcaicas las dimensiones que configuran la identidad del hombre se expresan bajo la relación con el *doble*, más adelan-

9. M. Yourcenar, *El denario del sueño*. Madrid, Alfaguara, 1994, pp. 119-121.

te, como observa Morin,[10] con los procesos de civilización y urbanización, el *doble* tiende a interiorizarse.

Alma, espíritu, autoconciencia, son términos familiares que remiten, sin embargo, a un largo proceso olvidado. En efecto, la conciencia que reflexiona sobre sí misma supone una dualidad interna, una escisión, una distancia de sí a sí.

La identidad del *cogito* cartesiano, afirma Morin, descansa sobre la alteridad y la dualidad del yo. El *cogito* no es, como pretende Descartes, una intuición tautológica, sino la reflexividad de un proceso por el cual el yo se desdobla y se vuelve sobre sí.

El idealismo alemán, desde Kant hasta Hegel, puso en evidencia el trabajo de desdoblamiento del espíritu en su proceso de autoconocimiento. Kant es el primero en advertir que entre el yo y el no-yo no hay abismo ni distancia insuperable, desde que las operaciones del sujeto configuran el objeto. La razón, afirma Kant, sólo conoce lo que ella misma proyecta; por lo que todo conocimiento no es más, en última instancia, que autoconocimiento. La razón, en síntesis, sólo puede conocerse a sí misma. Pero, para hacerlo, necesita desdoblarse.

Pero son Fichte y Hegel quienes van a desplegar la dialéctica oculta tras la apariencia tautológica del *yo = yo*. Para Fichte, el *yo* sólo puede constituirse a partir de su desdoblamiento en el *no-yo*, pero lo hace ignorando ese mismo proceso. Por ello Fichte no se limita, como Descartes, a afirmar la autoevidencia del yo: "Fíjate en ti mismo", dirá Fichte, y en esto sigue el trazo cartesiano. Pero agrega: "Construye el concepto de ti mismo, y observa cómo lo haces".[11] Observar el proceso, advertir su complejidad, es justamente lo que no hizo Descartes, que interpretó esta experiencia como si se tratara de una *intuición inmediata*. En cambio, para Fichte, la dialéctica de esta experiencia se abre a través de la exteriorización del *yo*, su desdoblamiento en un *no-yo* y *su repliegue sobre sí mismo*. Lejos de ser un movimiento de simple introspección, el transcurrir de este proceso implicará el recorrido histórico de la humanidad.

Es Hegel quien a su vez desplegará la historicidad de este proceso. Para Hegel, el desdoblamiento de la conciencia conduce a un movimiento de mediación, en que la conciencia vuelve sobre sí misma a través de la mirada del *otro*.

LA CATEGORÍA DE *RECONOCIMIENTO*: PLATÓN Y HEGEL

El proceso que Hegel describe en la *Fenomenología* deriva de la dialéctica entre *eros* y *anteros* del *Fedro* platónico. Al describir la cuarta forma de

10. Véase E. Morin, "Alter ego y ego alter".

11. J.G. Fichte, *Introducción a la doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 7.

posesión divina, Platón analiza el movimiento del *eros*, que arrebata al hombre más allá de sí mismo, hacia el esplendor de la Belleza reflejada en el rostro del amado:

> Está, pues, enamorado, pero no comprende de qué, y ni sabe lo que le ocurre ni puede explicarlo, sino que, como si se hubiese contagiado una oftalmía, no puede alegar ninguna razón, y no se da cuenta de que, como en un espejo, se ve a sí mismo en su amante; [...] teniendo así un *anteros* que es la imagen del amor *[eidolon erothos]*. (*Fedro*, 255 c-e)

En este movimiento se produce el doble proceso que desarrollará Hegel: el amado se reconoce en el *otro*, pero bajo el modo del *extrañamiento*. Sin embargo, el *reconocimiento* implica en Platón una segunda mediación, pues no solamente cada alma se reconoce en la otra, sino que cada una ve en la otra el reflejo del *modelo divino*, con el cual se identifica *(omoiosis theo)*. El *eros* se desdobla como *anteros* pero, a su vez, se requiere una tercera instancia: la identidad con la figura divina hacia la que se orienta el proceso de *paideia*, como el *telos* final en la búsqueda de la *areté*:

> ...y en este rastreo, encuentran abundantes medios de descubrir por sí mismos la naturaleza de su propio dios [..] y una vez que han tendido a él, poseídos por el dios, toman de él sus hábitos y ocupaciones, [...] y como atribuyen todo esto al amado, lo aman más aún, y aun cuando todo lo hayan sacado de Zeus, lo derraman de nuevo, como las bacantes, sobre el alma del amado, y lo hacen así lo más semejante posible a un dios. (*Fedro*, 252 d-253 c)

El proceso que describe Platón no es un camino lineal que pueda transitar el alma individual por sí sola. Necesita de su *doble*, en la figura del amado. Pero tampoco es un simple diálogo: hay una tercera instancia que se hace efectiva en la identificación con el modelo divino.

Y tampoco hay que entender esta relación como si ambos amantes elevaran cada uno su mirada hacia el dios, sino que cada uno *descubre* la imagen del dios *en el otro*.

El conocimiento de lo que cada uno es, de las disposiciones y tendencias que posee, así como el proceso de su realización, no es inmediato, sino que cada alma no sólo se reconoce en la otra, sino que cada una *reconoce* en la otra la presencia del modelo divino. Es éste, en última instancia, el *telos* que dinamiza el proceso y el elemento fundamental en la dialéctica.

Hegel tiene presente estos párrafos de Platón al desarrollar en la *Fenomenología* la dialéctica de la autoconciencia, pero resuelve el proceso como un pensador del siglo XIX, a través de la historia. A su vez, desaparece la mediación bajo la figura divina, para introducir una mediación específicamente moderna: el trabajo.

En Hegel, el movimiento de salida de sí de la conciencia se realiza como *deseo*, pero no dirigido hacia un objeto natural, sino hacia *otro deseo*, como

deseo-del-otro. El hombre busca ser reconocido por el otro en su valor y prestigio, lo que sólo logra a través de una lucha a muerte.

El reconocimiento implica, de este modo, siguiendo el modelo platónico, el desdoblamiento de la autoconciencia en el interior de su unidad. Si bien se trata de dos autoconciencias enfrentadas en un combate en el que se arriesga la vida, Hegel insiste en la unidad de la autoconciencia en su desdoblamiento. La autoconciencia, por lo tanto, no puede realizarse como conciencia de sí sino bajo la figura del *nosotros*, del ser-con *(mit-sein)*. La conciencia sólo adviene a la unidad de sí misma en su ser-otro.

La lucha por el reconocimiento se resuelve en una relación asimétrica, en que una autoconciencia se somete por temor a la muerte. Sólo uno de los extremos es reconocido, el otro es el que reconoce. Por eso esta dialéctica no es definitiva, porque no hay verdadero reconocimiento sin reciprocidad. El señor es reconocido por quien, a su ojos, no conserva ningún valor.

Esta dialéctica prosigue, ciertamente, a través del trabajo del esclavo que se individualizará distanciándose de la naturaleza.[12] Sin embargo, Edgar Morin advierte en la relación amo-esclavo una dialéctica no valorada por Hegel. En efecto, Morin observa agudamente que la toma de conciencia del esclavo encuentra su modelo en la individualidad del señor, de la misma manera que el modelo de identidad del señor se encuentra en la visión mítica del héroe.

Hasta que esta dialéctica no culmine en un verdadero *nosotros* de reconocimiento recíproco, la cultura de los señores se desplegará a expensas de la incultura del esclavo.

La historia del desarrollo de la individualidad, afirma Morin, se efectúa sobre la más brutal desindividuación del *otro*. En síntesis, la historia de la cultura se funda sobre la más atroz de las barbaries.[13]

CIVILIZACIÓN Y BARBARIE

La barbarie no es, por lo tanto, un término ajeno y externo a la civilización: es su *doble*, su *alter ego*, el otro lado del espejo.

Albert Memmi expone esta situación en *Retrato del colonizado*. La guerra de Argelia le permite, como tunecino graduado en Francia, descubrir por su experiencia personal este desdoblamiento. Memmi intenta precisar el modo en que la relación colonial encadena al colonizador y al colonizado en una dependencia implacable, da forma a sus rostros y dicta sus conductas. Encuentra dentro de sí esta dualidad explosiva: detesta y admira simultáneamente al colonizador.[14]

12. He desarrolla la dialéctica del trabajo en *El imperio sin centro. La dinámica del colonialismo global*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

13. Véase E. Morin, *L'homme et la mort*, pp. 63-64.

14. Véase A. Memmi, *Retrato del colonizado*, Buenos Aires, De la Flor, 1969, prólogo de J.-P. Sartre.

por el mismo afán que hoy la biotecnología instala en los genes el eslabón último de la vida.

El universo, a su vez, definido en el siglo XVIII en analogía con un mecanismo de relojería, está siendo actualmente redefinido en términos de *bits* informáticos.

La búsqueda de partículas últimas se traslada a su vez a la política: el voto como la partícula elemental del sistema parlamentario. Y también encontró su lugar en el arte del siglo XIX: el "puntillismo" de Georges Seurat, que busca las unidades cromáticas en los colores, cuya síntesis se producirá no en el cuadro sino en el ojo del espectador.

La necesidad de subdividir las etapas de la líneas de producción, de privilegiar las operaciones de manipulación y control, de reducir el conocimiento a un modelo funcional, fue configurando un modelo de racionalidad que, desde la fábrica, invadió los espacios del conocimiento científico, de la educación y de las instituciones.

EL CONFLICTO DE GALILEO CON LA IGLESIA

Los problemas de Galileo con el tribunal de la Inquisición se concentraron en el conflicto entre el geocentrismo y el heliocentrismo, aun cuando abarcaban un amplio espectro de temas en discusión. La Iglesia aceptaba la hipótesis heliocéntrica bajo el carácter matemático-instrumental, siempre que no fuera acompañada de una expectativa de verdad factual. Copérnico mantuvo este carácter hipotético, por lo que no tuvo en vida conflictos con la Iglesia. Pero Galileo consideraba que no hay razón para que las verdades filosóficas deban diferir de las verdades matemáticas, "como si la verdad pudiera ser más que una". (La filosofía abarcaba en esta época el estudio de los fenómenos naturales.)

La condena de Galileo, como bien lo explica Guillermo Boido,[6] fue un problema de Estado, vinculado con el avance de los Estados protestantes y la política de la Contrarreforma, liderada por la orden jesuita. Pero a su vez esta confrontación era una de las tantas manifestaciones de un mundo feudal que caducaba y el universo emergente de la nueva burguesía industrial.

Esta confrontación muestra a su vez la vinculación entre ciencia, tecnología y política, en la que no se enfrentan meramente la verdad contra el dogmatismo y la ignorancia, sino paradigmas sesgados fuertemente por relaciones de poder.

Galileo, que fuera considerado "hijo dilecto" del pontífice Urbano VIII, sucumbe finalmente enredado en los conflictos que condujeron al Papa

6. Para el tema del surgimiento de la nueva física y el proceso a Galileo, véase el excelente libro de G. Boido, *Noticias del planeta Tierra. Galileo Galilei y la revolución científica*. Buenos Aires, A-Z, 1998.

demos la sátira de Molière en *El enfermo imaginario* a este tipo de respuesta que remitía a una explicación tautológica en función de las "propiedades intrínsecas": *¿por qué duerme el opio? Por su propiedad dormitiva.* La nueva era de la producción ya no perderá tiempo en estos planteos. Le interesa la fuerza operativa del conocimiento, su funcionalidad, sus efectos pragmáticos.

Lo que prevalecerá cada vez más será la productividad del saber, su capacidad para multiplicar el capital. El conocimiento tecnocientífico se convertirá de aquí en más en la fuerza productiva hegemónica.

Desde ahora sólo será "ente físico" aquello que se deje asir desde las nuevas relaciones espacio-temporales, según las medidas de masa, fuerza, velocidad, etc. Este proyecto posibilita y al mismo tiempo exige el cálculo y la medición numérica. El proyecto de la nueva física se desplegará como ciencia matemática y física experimental.

El experimento, como nuevo método para abordar los fenómenos, se definirá como un método de mediciones, que supone la calculabilidad numérica de su objeto. Su éxito implica, como ya lo había advertido Kant,[5] un andamiaje conceptual a través del cual se proyecta previamente qué ha de entenderse por "naturaleza": mediante conceptos como velocidad, tiempo, masa, el físico interroga la naturaleza reduciéndola a los aspectos susceptibles de ser calculados, medidos y controlados.

La calculabilidad será la consecuencia dominante de la física moderna. Calcular, medir, planificar, predecir, operaciones fundamentales del proyecto teórico, son en rigor operaciones técnicas. La racionalidad científica moderna no puede constituirse sin esta vocación tecnológica, presente desde su proyecto teórico mismo.

A pesar de las diferencias con la física clásica, este modelo sigue vigente en la física actual: también para Max Planck "es real lo que se deja medir".

El paradigma galileo-newtoniano proporcionó el marco teórico de espacios cada vez más amplios de la vida y de las instituciones sociales y culturales. A pesar de los grandes avances de la ciencia y de la tecnología, aún vivimos bajo su influencia: sus categorías rectoras, la calculabilidad, la linealidad, la cronometricidad, la búsqueda de partículas últimas, se aplican simultáneamente a la concepción temporal, espacial, a la materia, y este modelo se extiende aun para interpretar la sociedad humana: la sociedad formada, al igual que la materia extensa, por una suma de átomos aislados: la sociedad como suma de individuos.

La búsqueda de partículas últimas también está presente en el conocimiento: desde el método de Descartes, de división de las dificultades hasta llegar a las ideas claras y distintas, se alienta a los investigadores cada vez más a concentrarse en el análisis de fragmentos cada vez más pequeños, en un proceso de hiperespecialización cada vez más acentuado. Y es motivada

5. Véase I. Kant, ob. cit., Prólogo de la 2ª ed. de 1787, p. 13.

Tampoco el espacio es homogéneo, vacío e infinito. El espacio de la antigua física es jerarquizado y finito: un mundo sublunar, mundo del cambio, del nacer y perecer, y un mundo supralunar en que los antiguos griegos percibían astros perfectos, que no nacen ni mueren, moviéndose en círculos concéntricos que configuraban un espacio cerrado sobre sí mismo.

Los dos niveles de lo perfecto –mundo inteligible– y de lo imperfecto, sujeto a la caducidad y el cambio –mundo sensible– configuraron también para el mito el paradigma de lo sagrado y lo profano, que impregnaba a su vez la praxis social y política.

A su vez, en la Antigüedad la multiplicidad de lo real era explicada mediante cuatro elementos: tierra, agua, aire, fuego, inseparables de las relaciones espaciales: el lugar "natural" de la tierra y el agua es abajo, y el del aire y el fuego, arriba. La explicación que se daba de la caída de los cuerpos a través de esta concepción era perfectamente acorde con la experiencia perceptual: los cuerpos tienden a buscar su "lugar natural": así se explica la caída de una piedra lanzada al aire.

Pero los movimientos de los astros implican otra dimensión: se suponía que los astros se mueven en círculos perfectos que coinciden con la perfección de su naturaleza, por eso no caen. Los cuerpos se suponen en reposo: lo que hay que explicar es su movimiento. El motor del movimiento es externo, lo que implica la necesidad de postular un "primer motor" (Dios), dotado de automovimiento.

Para la moderna física, por el contrario, los cuerpos están en reposo o en movimiento uniformemente acelerado. Lo que hay que explicar es su detención o cambio de dirección. También pierde vigencia el concepto de espacio jerarquizado: en la física moderna hay un solo espacio, infinito, homogéneo, regido por las mismas leyes: las mismas leyes explican por qué los cuerpos caen y los astros no.

La moderna física galileo-newtoniana, que ya respira el aire de los ritmos mecánicos de la fábrica, no podía seguir sosteniendo el concepto de naturaleza como potencia generadora de vida, fuerza exuberante que se manifiesta en una multitud de formas expresivas. Tampoco el esquema de tiempo cíclico, de espacios y movimientos jerarquizados y de dinamismos inscriptos en la forma sustancial de los cuerpos son compatibles con las exigencias de la incipiente automatización industrial.

Pero no se trata sólo de un mero reemplazo de conceptos. A partir del nuevo proyecto teórico la física matemática produce un cambio radical en la manera de interrogar a la naturaleza, una inédita estrategia de abordaje de la realidad natural. En efecto, la nueva física desplazará la interrogación por *el porqué*, por la pregunta por *cómo ocurren los fenómenos*.

La ley de gravedad, por ejemplo, no explica por qué caen los cuerpos, sino de qué forma se atraen las partículas *(toda partícula atrae a toda otra con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia)*.

Este desplazamiento no es casual: la pregunta por el porqué remite a las "formas sustanciales", concepto metafísico que ya no satisface. Recor-

LOS SUPUESTOS SUBYACENTES DEL PARADIGMA GALILEO-NEWTONIANO Y EL NUEVO PROYECTO DE NATURALEZA

La modernidad significa un quiebre paradigmático con referencia a los presupuestos y las visiones del mundo de la antigüedad clásica y el orden medieval: un nuevo universo en el que el protagonismo de una nueva forma económica, el capitalismo, inaugura un sistema de productividad en el que emergen fábricas, motores, nuevas formas de energía y de relaciones laborales.

La competitividad del mercado exige al empresario capitalista producir cada vez más en menos tiempo. La división del trabajo, la línea de montaje, la producción masiva, a su vez, requieren romper con los antiguos marcos temporales, espaciales y con las formas clásicas de explicar los fenómenos.

De este modo irrumpe el dinamismo de un nuevo universo en el que producción, ciencia, técnica, nuevas relaciones contractuales y nuevas formas jurídicas, nuevos conceptos sobre arte y religión y nuevos modelos de legitimación se articulan en un torbellino de interacciones mutuas, en que cada instancia es simultáneamente producto y productora de las demás.

No puede hablarse simplemente de estructura-superestructura, sino de un circuito de mutuas influencias entre factores que de este modo se refuerzan mutuamente. Karl Marx, al emplear el esquema estructura-superestructura, y aunque considerara que las formas en que los hombres producen su vida son fundantes, no ignoraba estas mutuas influencias entre los dos niveles: la superestructura reactúa sobre la estructura y así se genera un movimiento que puede tanto dinamizar como frenar los cambios.

El proyecto de la física moderna, desde Galileo, instala en el orden científico teórico estas transformaciones que ya se insinuaban en los procesos productivos; pero al mismo tiempo la nueva ciencia es un poderoso impulsor de estos cambios.

La nueva física inaugurada por Galileo transforma radicalmente el modelo aristotélico de naturaleza. La naturaleza será desde ahora un conjunto de puntos de masa en movimiento, en un espacio y tiempo homogéneos e infinitos, matematizables y calculables.

Este concepto cuantitativo de materia, espacio y tiempo rompe con la antigua idea de *physis*, una naturaleza dotada de una potencia vital, de una *dynamis* propia, que posee su propias leyes de desarrollo y sus propios límites como polos de referencia teleológicos.

Aristóteles expresaba este movimiento como paso de la *dynamis* a la *energeia*, de la potencia al acto, proceso que implica que cada cosa lleva en sí la regla de su propia evolución.

Para el mundo antiguo, la naturaleza como *physis* implica la idea de un organismo vivo, por lo que su despliegue temporal se encuentra integrado al ciclo de nacimiento, crecimiento, muerte y nuevo renacer. Cada año el mundo vuelve a renacer rejuvenecido después de un ciclo de agotamiento. El orden temporal correspondiente a la *physis* no es homogéneo ni lineal: es cíclico.

Estas visiones del mundo configuran así paradigmas profundamente inscriptos en el inconsciente individual y colectivo. Es así como un paradigma configura el horizonte de intelegibilidad desde el cual se decide qué es real y qué no lo es, se establecen los criterios de valoración y las instancias relevantes para la praxis social. Advertir su existencia implica una toma de distancia crítica y un profundo esfuerzo reflexivo, operaciones que no son fácilmente accesibles y que requieren a su vez de ciertas condiciones sociohistóricas: nuevos emergentes que causen tensiones, conflictos y crisis capaces de deteriorar la confianza en las creencias compartidas.

Esto es lo que hace de los paradigmas un poder invisible: en efecto, la fuerza del paradigma radica en que opera ocultándose.[4]

Como ya lo había advertido Heidegger, lo pensado descansa siempre sobre el fondo de lo no-pensado. Lo no-pensado no se refiere a aquello "aún no pensado", pero que puede ser alcanzado y aclarado por el pensamiento. Lo no pensado es aquello que se sustrae al pensamiento, al mismo tiempo que interviene activamente para constituirlo. Por eso, para Heidegger, pensar lo no-pensado es la tarea más difícil, pero también la más urgente.

LA INERCIA DE LOS PARADIGMAS

Los grandes cambios históricos son anunciados por el debilitamiento y quiebre de estos supuestos subyacentes en un nivel más profundo de los paradigmas.

Dado que una revolución en este mundo de coordenadas ocultas afecta los núcleos organizadores de la sociedad, la cultura, las instituciones, las teorías, un cambio de paradigma suscitará enormes resistencias.

Al alterar profundamente una visión del mundo, una revolución paradigmática implica profundos replanteos en la praxis social, en la forma de ver e interpretar el mundo, pero también afecta profundamente los sistema de poder, pone en peligro capitales invertidos y carreras académicas.

Su caída supone que ya se insinúan los núcleos de una nueva visión del mundo, que tendrá que ir articulándose trabajosamente al tiempo que deberá entablar violentas batallas con el paradigma anterior. Batallas que no sólo se dan en el plano de las ideas, de las argumentaciones y de las teorías. La historia real nos provee de innumerables ejemplos de violentos choques culturales, de condenas a muerte y genocidios, en que el poder y las armas reemplazan con demasiada frecuencia a las argumentaciones racionales.

4. Véase E. Morin, *El método. IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1988.

internalizada desde la infancia, que no es puesta en tela de juicio. Su dominio sobre nuestra percepción de la realidad es tan absoluto que ni siquiera podemos imaginar una forma distinta de conocer el mundo. En este sentido, una cosmovisión configura un poder tan importante como el poder político o el militar.

De este modo, estos marcos conceptuales no sólo explican, también proporcionan los núcleos legitimadores de un determinado orden social y de las estructuras de poder. Ningún poder puede ejercerse si no se legitima, es decir, si no presenta el espacio de dominio como espacio de derecho. Este espacio de legitimación históricamente se identificó con el derecho divino en el caso de los antiguos imperios y monarquías, con la determinación natural o con el orden racional a partir de la modernidad.

Este entramado de significaciones, creencias y símbolos legitimadores opera en gran medida a nivel no-consciente, no objetivable.

En efecto, el proceso de legitimación se articula en dos dimensiones: un nivel objetivo, explícito, en el cual las instancias legitimadoras configuran los principios ordenadores de los procesos sociales, políticos, jurídicos, y un nivel no objetivo, no explícito, en el que estas instancias se internalizan en forma infraconsciente, de manera que pueden traducirse espontáneamente en los hábitos, las acciones y valoraciones de los integrantes de una sociedad.

De tal modo, la instauración, articulación y actualización de los distintos órdenes sociales concierne a la configuración de estos paradigmas ocultos o, en términos de Cornelius Castoriadis, al mundo *de significaciones imaginarias sociales.*[3]

La sociedad se instituye en y por este universo de formas simbólicas, que a su vez sólo se efectiviza en y por los individuos, actos y objeto que ellas "informan".

Pero es importante señalar que no se trata de un mundo ficticio, ni meramente imaginario: el mundo de estas significaciones imaginarias sociales no es un doble irreal adosado a un mundo real: comporta este mundo tal como se manifiesta a los integrantes de cada cultura.

A su vez, esta autoinstauración social se oculta a sí misma su propio proceso, por lo que toma inmediatamente como *factum* la superficie visible de esta sinergia de significaciones. Así se llega a interpretar como "natural" lo que es resultante de un proceso histórico-cultural, o como "racional" lo que no es sino el emergente de una asignación valorativa socialmente aceptada.

Estos núcleos simbólicos subyacentes configuran las visiones del mundo de cada época y de cada cultura, las coordenadas estructurantes de lo que para cada sociedad configura lo "real". Su poder consiste en que, al hallarse internalizadas en forma infraconsciente, difícilmente puede ser cuestionadas.

3. Véase C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989.

en unidades numerables, participa de la vida, resuena en las festividades en las que se celebran los ciclos vitales. Las fiestas dionisíacas, el carnaval, en que se escenifica la caducidad de un ciclo y el renacer de la fuerza vital, remite a un tiempo que coincide con el devenir vital y cósmico. Nada tiene que ver con la linealidad abstracta, vacía, separada del pulso de la vida, del tiempo kantiano.

"Podemos concebir un tiempo (o un espacio) sin objetos", afirmaba Kant, "pero no un objeto sin el tiempo y el espacio". Éste es el segundo argumento para deducir el carácter *a priori* del tiempo y el espacio en Kant.[1]

"Concebir un tiempo sin objetos": esto sería imposible para un aborigen. En lengua mapuche, por ejemplo, no hay un vocablo para este tiempo abstracto, sin vida, separado de los ritmos naturales.

Pero no podemos pedirle a Kant, como a ningún pensador, que salte más allá de lo que permite su horizonte histórico. El siglo XVIII no está aún en condiciones de pensar la historicidad de la razón, ni los condicionamientos culturales del conocimiento.

Aun así Kant, lo mismo que Platón, advirtieron con claridad que la percepción de la realidad y el conocimiento requieren de coordenadas estructurales que no están en el mismo nivel que los datos sensibles.

LA FUERZA OPERATIVA DEL PARADIGMA

En *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas S. Kuhn había ya advertido que bajo las aparentemente frías y objetivas teorías científicas opera un subsuelo de creencias epocales, imperativos disimulados y compromisos históricos, mundo subterráneo que no es claramente consciente.[2] A su vez, Kuhn explicaba las grandes transformaciones de la historia de las ciencias a partir de profundas convulsiones en esta trama de supuestos subyacentes.

Pero este submundo de ideas, creencias y estructuras ocultas no opera solamente bajo los métodos científicos. Toda sociedad, a lo largo de la historia, ha construido estos marcos conceptuales, visiones del mundo a través de las cuales se organizan, interpretan y explican las interacciones sociales, económicas y políticas.

El aspecto más interesante de estas visiones del mundo de una sociedad determinada consiste en que sus integrantes individuales no son conscientes, en su mayoría, de cómo esta visión afecta su forma de hacer las cosas, de percibir la realidad que los rodea, y de dar razón de los fenómenos.

Una visión del mundo tiene éxito en la medida en que se halla tan

1. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1979, *Estética trascendental*, Segunda Sección, § 4, "Exposición metafísica del tiempo", 2, p. 47.

2. Véase Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

po- y las operaciones del intelecto -las categorías- conforman el andamiaje *a priori* a partir del cual se ordena el caos de sensaciones.

Pero Kant, a diferencia de Platón, no postula ideas cargadas de contenido significativo, sino formas vacías, estructuras operativas.

El *a priori* de esencias del *topos uranyos* platónico se transforma en Kant en un andamiaje formal, operativo, pero que sólo funciona adecuadamente cuando se proyecta sobre el material sensible. Por consiguiente, las ideas absolutas, al modo platónico -*Dios, alma, mundo*-, no son cognoscibles, pues no hay datos sensibles que le correspondan. Si se intenta proyectar sobre ellas estas formas y categorías, la razón se extravía en contradicciones insalvables.

Sin embargo, las ideas trascendentales absolutas, incondicionadas, no desaparecen. La razón se mueve dramáticamente entre el anhelo de alcanzar lo absoluto y la imposibilidad de lograrlo. Éste es el espacio de la filosofía. La razón proyecta ese anhelo bajo la forma de las ideas. Ya no son las ideas platónicas, sustanciales, suprarreales. Son, nada más ni nada menos, la forma del anhelo. Pero su poder es enorme: como ideas regulativas, generan la dinámica de verdaderos imperativos que ordenan no detenerse nunca, no contentarse con el conocimiento alcanzado, proseguir indefinidamente sin descanso. La idea de *progreso* irrumpe de este modo en el escenario del conocimiento. "Progreso" es un concepto de la modernidad, impensable para la antigüedad griega o para el feudalismo europeo. Con el impulso que las ideas regulativas imprimen al entendimiento, Kant prefigura en términos epistémicos una idea que será el eje dinámico del paradigma moderno.

Kant supone que estas formas y categorías pertenecen a la estructura de una racionalidad que él sigue concibiendo universal, atemporal y no contaminada por condicionamientos socioculturales.

Sin embargo, Kant mismo ignora hasta qué punto las formas del espacio y del tiempo, y las categorías de universalidad, causalidad, etc., que él supone estructuras *a priori*, incondicionadas y ahistóricas, están impregnadas por concepciones epocales.

En efecto, es el espacio-tiempo galileo-newtoniano el que él toma por estructuras incondicionadas, configurantes de una racionalidad que también supone ahistórica y universal.

Un espacio-tiempo lineal, abstracto, infinito, matemáticamente divisible, calculable. Un espacio-tiempo que ya estaba funcionando en las fábricas, en la división del trabajo, en la producción en serie, que permitirá más adelante la cronometrabilidad de los movimientos de los obreros para adecuarlos a los ritmos mecánicos de la producción automatizada: el espacio-tiempo kantiano es el espacio-tiempo de la sociedad industrial, pero proyectado como universal, racional, ahistórico.

En otras dimensiones históricas se concibe al tiempo de acuerdo con los ritmos biológicos y naturales: la salida y puesta del sol, el ciclo de las estaciones, los tiempos "vividos": el tiempo de la siembra, de la cosecha, o de la caminata hasta el cerro.

La concepción del tiempo de las culturas arcaicas es cíclico, no divisible

cada pequeño detalle de cada hoja de cada árbol. Pero lo que no podía ver era *el árbol*. Lo que había perdido, según Borges, era su capacidad de *pensar*, es decir, de organizar los datos sobre la base de estructuras significativas.

No sólo el pensamiento, ninguna praxis sería posible si nos perdiéramos en la infinidad de datos sensibles, sin posibilidad de elaborarlos, ordenarlos en núcleos significativos.

En otras palabras, toda percepción requiere estructuras significantes anteriores a la percepción misma, ideas subyacentes que no están en el mismo plano que los datos sensibles.

LAS FORMAS SUBYACENTES DESDE PLATÓN Y KANT

Platón fue quizá el primer filósofo que planteó este problema: la necesidad de un nivel *a priori*, diferente del nivel de los sentidos, y que no se origina en el plano empírico. Las ideas platónicas no son, por consiguiente, una reduplicación innecesaria del mundo sensible, como interpreta el empirismo ingenuo. Mediante la postulación del mundo de las ideas, Platón, en verdad, plantea un problema: las sensaciones por sí solas no son suficientes para obtener una percepción significativa del mundo. Por ello, conocer es reconocer.

Platón descubre aquí el problema de la "carga teórica de la percepción", como lo denomina la epistemología actual. No hay sensaciones puras.

Platón vivió en una época ajena al sentido de la historia y de la relatividad cultural. Por ello, los marcos teóricos que postula –las ideas– son intemporales, eternos, perfectos. La solución que propone –la división entre el mundo sensible y el mundo inteligible– es una réplica de la experiencia que el griego antiguo tenía del universo: un espacio sublunar, el mundo del devenir, del cambio, del nacer y perecer, de la imperfección: este espacio configura el mundo sensible; y un espacio supralunar, que el griego arcaico percibía perfecto, eterno, sin nacimiento, muerte o corrupción: el mundo de las ideas es un doble teórico de este espacio estelar.

El discurso mítico ya había traducido esta experiencia en la dualidad de lo sagrado y lo profano, dualidad que organizaba el orden sociocultural. La postulación platónica de mundo sensible-mundo inteligible evoca, por cierto, esta oposición, pero ya en el plano estrictamente racional, y no mítico. La razón desplaza al mito, en la misma medida en que la *polis* desplaza los antiguos órdenes tribales.

Kant retoma el problema del orden apriorístico, planteado por Platón, pero después de haber leído a los empiristas ingleses. Para Hume, las ideas son copias de las sensaciones. Ninguna idea es legítima si no podemos referirla, de un modo u otro, a una sensación correspondiente.

Kant, por el contrario, planteará nuevamente y con energía la necesidad del nivel apriorístico: la multiplicidad de datos sensibles no basta para tener una percepción significativa. Las formas de la sensibilidad –espacio y tiem-

EL PODER INVISIBLE

LAS ESTRUCTURAS SUBYACENTES

Normalmente, de una manera inmediata, no reflexiva, consideramos que vemos la realidad tal como es. Pero lo que aporta la realidad son los datos sensibles, los estímulos ópticos, que tenemos que aprender a descodificar, ordenar y organizar en núcleos significativos.

Al mirar un cubo dibujado en perspectiva, "vemos" un cubo, en tres dimensiones, y no lo que realmente está dibujado: un cuadrado plano adosado a dos paralelogramos también planos, en dos dimensiones. La propiedad de la perspectiva la "proyectamos" transconscientemente, y por eso "vemos" un cubo.

Pero, debemos aclarar: no veríamos un cubo si no conociéramos de antemano lo que es un cubo, y si no estuviéramos habituados a descodificar imágenes en perspectiva.

Las culturas que no utilizan el código de la perspectiva para representar objetos tampoco "ven" el cubo sino una figura en dos dimensiones.

Percibir la realidad implica, por consiguiente, proyectar un "modelo previo" sobre los datos sensibles, modelo que supone códigos culturales, aprendizajes previos ya incorporados y coordenadas estructurales (concepciones sobre la estructura espacial, temporal, etc.), que dependen de condiciones culturales, sociales, históricas.

Estos conceptos previos constituyen la "carga teórica de la percepción": ideas subyacentes que no son fácilmente detectables, coordenadas invisibles pero fuertemente operantes.

Por consiguiente, sin una previa conceptualización, sin paradigmas organizadores, la percepción de los estímulos sensibles se vuelve imposible. Los datos sensibles se presentarían en un torbellino inconexo.

Si no proyectáramos estas coordenadas significantes sobre las sensaciones que percibimos, nos encontraríamos como el personaje del cuento de Borges "Funes el memorioso". Funes, un simple peón de campo, sufre un accidente cuyo efecto es dotarlo de una capacidad de percepción y de memoria prodigiosa. Funes podía ver cada punto, cada matiz, cada nervadura,

CONCLUSIONES

El hombre no es un sujeto encerrado en una cápsula, no es un átomo. Es apertura, tensión, in-tensión. Su realidad excede su individualidad. Su estructura existenciaria es abierta y relacional. Es no sólo dasein *sino* mit-sein. *No hay subjetividad sin desdoblamiento, sin alteridad.*

La filosofía y la literatura, el mito y la religión multiplican las formas de la experiencia profunda del hombre, del desdoblamiento y de sus sombras. Pero también la sociedad, la cultura y la historia son los espacios en los que la experiencia de la alteridad y del doble se ha expresado en luchas violentas, en genocidios y vasallajes.

La experiencia individual se realiza a través del desdoblamiento, de la alteridad. Pero también es necesario aprender del *doble*, del *alter ego*, saber que nuestra verdad es aportada por el otro, a través del otro, y que la forma más profunda de esta experiencia es el amor.[22]

Después de siglos de guerras, enfrentamientos, quizá estemos en condiciones de comprender, a través de la alteridad, nuestra comunidad de destino terrestre.

22. Véase E. Morin, *Amour, poésie, sagesse*, París, Seuil, 1997.

zará a ser redimido. Aunque escondido, oprimido, humillado, queda intacto bajo el lustre de los símbolos afrancesados.

SARMIENTO: LA FASCINACIÓN POR EL ENEMIGO

Al mismo tiempo que proclama la oposición entre civilización y barbarie, y que apuesta abiertamente por las ideas europeas, las instituciones, las leyes y las ciudades, frente a los valores de la tierra y de la tradición, Domingo F. Sarmiento encuentra sin embargo en sí mismo las fuerzas desmesuradas que lo hacen mirar con desdén aquella misma civilización que admira.

Facundo Quiroga será para Sarmiento la encarnación de esas potencias, de la naturaleza, de los resabios de la colonia y de la barbarie. En Juan Manuel de Rosas, en cambio, Sarmiento ve la metamorfosis de esas fuerzas en sistema administrativo y en política regular.

Su *Facundo* se abre con una evocación fantasmal: "Sombra terrible de Facundo, voy a convocarte, para que, sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo".[19] En Facundo no ve un caudillo simple, sino una manifestación de la vida argentina, tal como la ha hecho la colonia y el mestizaje. Por ello, Facundo será el espejo en que se reflejan, en dimensiones colosales, una época histórica y una geografía salvaje.

Sin embargo, el mismo Sarmiento –que puede escribir sin inmutarse que "felizmente, las continuas guerras han terminado con la parte masculina de la población negra"[20] y que no duda en impulsar la inmigración europea para reemplazar a los pobladores nativos y salvajes– expresa abiertamente su admiración por el gaucho, por su carácter indómito y altivo, y por su capacidad para triunfar sobre las resistencias. El hombre sedentario de las ciudades puede haber leído muchos libros, pero "nunca ha parado un tigre, con el puñal en una mano y el poncho envuelto en la otra".[21]

Facundo es su *alter ego*. En su enemigo admira la capacidad del hombre nacido para mandar, su temeridad, su bravura y su conocimiento de la naturaleza humana, su pasión y su fuego.

Los caracteres del caudillo no son los mismos que los de un general. Facundo Quiroga será, en cambio, comparado con César, con Mahoma. Sarmiento reconoce en Facundo las cualidades del hombre superior, pero indómitas.

La fascinación de Sarmiento por Facundo expresa su propia naturaleza indómita, su propio carácter explosivo. Facundo es su *doble*.

19. D.F. Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Altamira, 2001.

20. Ídem.

21. Ídem.

Carpentier expresa la ambigua relación amo-esclavo en una escena cotidiana:

> Por eso [Paulina] permitía a veces que el negro, en recompensa de un encargo prestamente cumplido, o de una comunión bien hecha, le besara las piernas, de rodillas en el suelo, con gesto que Bernardino de Saint-Pierre hubiera interpretado como símbolo de la noble gratitud de un alma sencilla ante los generosos empeños de la ilustración.[16]

El choque de dos mundos está sintetizado en la residencia de Sans Souci, que, después de la revolución haitiana, Henri Christophe ordena construir en lo más escarpado de la montaña, como el delirante *doble* del esplendor napoleónico:

> Hacia él venían, a todo trote, varios jinetes de uniformes resplandecientes, con dormanes azules cubiertos de agujetas y paramentos, cuello de pasamanería, entorchados de mucho fleco, pantalones de gamuza galonada, chacós con penacho de plumas celestes y botas a lo húsar. Habituado a los sencillos uniformes coloniales españoles, Ti Noel descubría de pronto, con asombro, las pompas de un estilo napoleónico, que los hombres de su raza habían llevado a un grado de boato ignorado por los mismos generales del Corso.[17]

Pero lo que más asombraba al antiguo esclavo, continúa Carpentier, era que este mundo prodigioso y resplandeciente era *un mundo de negros.*

Mientras, el capellán de la reina lee las *Vidas paralelas* de Plutarco al joven príncipe heredero, bajo la mirada complacida de Henri Christophe, que se pasea, seguido por sus ministros, por los jardines reales.

Pero bajo sus mármoles rosados y sus escalinatas rodeadas de blancas columnas, la fortaleza encubre la fuerza atávica del vudú y de los espíritus ancestrales, porque

> ...aquellas torres habían crecido sobre un vasto bramido de toros degollados, desangrados, de testículos al sol, por edificadores conscientes del significado profundo del sacrificio, aunque dijeran a los ignorantes que se trataba de un simple adelanto en la técnica de la albañilería militar.[18]

A pesar de este doblaje europeizante, el núcleo negro y bárbaro no alcan-

16. A. Carpentier, *El reino de este mundo*, Lanús, Quetzal, 1991.
17. Ídem.
18. Ídem.

El privilegio del colonizador no es sólo económico: la humillación cotidiana del colonizado y su aplastamiento objetivo afirman el triunfo permanente del colonizador. El racismo no es un mero accesorio de la conquista; forma parte del sistema colonial que legitima día a día su empresa a través de la deshumanización del colonizado. Como observa Jean-Paul Sartre en el prólogo de esta obra, nadie puede tratar a otro como a un perro si primero no ha decidido que no es humano.

Pero, a su vez, la deshumanización del oprimido se invierte y deviene alienación del opresor, que encuentra en todas partes la deshumanización como una fuerza enemiga. Para escapar de ella es necesario que él se mineralice, que adquiera la consistencia opaca y la impermeabilidad de la roca. En una palabra, que se deshumanice a su vez.

El colonizador reduce a polvo, una tras otra, todas las cualidades que hacen del colonizado un hombre. En el límite, afirma Memmi, el colonizado debería no existir más que en función de las necesidades del colonizador, es decir, transformarse en "colonizado puro".

Pero todavía más nocivo es el eco que esta deshumanización produce en el propio colonizado, confrontado constantemente con esta imagen de sí mismo, impuesta tanto desde las instituciones como a través de la interacción humana. Esta imagen no puede dejarlo indiferente, termina por reconocerla, por apropiársela. El retrato mítico y degradante, la imagen doblada de sí mismo difundida por el colonizador, llega a ser aceptada y vivida por el colonizado. Su identidad ha quedado configurada desde su *doble*.

Este mecanismo reiterado explica, a su vez, la relativa estabilidad de la situación colonial, en que la opresión llega a ser tolerada. Porque para que el colonizador sea realmente el amo, es preciso, además, que crea en su legitimidad y, para que esta legitimidad sea efectiva, no basta con que el colonizado sea objetivamente esclavo: es preciso que *se acepte* como tal. En resumen, afirma Memmi, el colonizador debe ser *reconocido* por el colonizado. El colonizado, a su vez, sólo se reconoce a sí mismo a través de *la imagen* que de él proyecta el colonizador. El vínculo entre amo y esclavo *destruye* a los dos actores de esta dialéctica, y los *re-construye* como colonizador y colonizado.

Laërnec Hurbon, a su vez, advierte sobre el peligro de enmascaramiento de esta dialéctica, que trivializa la interrogación de Occidente sobre el bárbaro cuando olvida la historia de su barbarización.[15]

LOS DOS MUNDOS

En *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier profundiza este desgarrante conflicto a través del choque de culturas.

15. Véase L. Hurbon, *El bárbaro imaginario*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1993.

–acusado abiertamente por el cardenal y embajador español Gaspar Borgia, respaldado por todos los cardenales partidarios de los Habsburgo, de proteger a heréticos y traicionar los principios de la Contrarreforma– a la condena de la nueva ciencia.

El proceso no resolvería la cuestión política pero, a modo de golpe de efecto, contribuiría a mostrar que Urbano VIII era aún capaz de sostener el espíritu de la Contrarreforma, incluso a costa de sacrificar vínculos personales. Se acusaba a Galileo de "querer establecer un reino en el cielo para conquistar con él, luego, un imperio bajo la luna".[7]

Comenta Boido: tenían razón: pocas definiciones mejores que ésta se han formulado a propósito de la ciencia galileana. También observa:

> La tesis según la cual el desarrollo de la ciencia es totalmente autónomo, y desgajado de factores culturales, metafísicos y aun religiosos, entendidos necesariamente como obstáculos al progreso del conocimiento, es sencillamente falsa.

Pero, continúa, ni el fanatismo fundamentalista ni los procedimientos inquisitoriales han desaparecido del mundo moderno.

El proceso a Galileo sigue teniendo, desafortunadamente, una "aterradora actualidad".[8]

LA ANTROPOLOGÍA SUBYACENTE. EL HOMBRE COMO CENTRO

A medida que el proyecto moderno entra en conflicto con el orden feudal, todo saber se vuelve sospechoso. Se necesita un criterio de verdad inmanente al conocimiento mismo. Ese criterio se encuentra en la inmediatez del *cogito* cartesiano: el lugar de la evidencia se ubica en el *ego* y sus contenidos de conciencia. Todo lo que enfrenta al sujeto sin poder ser reducido al ámbito de la autoconciencia será visto como una amenaza a su autonomía, manifestará su inseguridad. A su vez, el mundo exterior pierde densidad ontológica: desde ahora deberá legitimar su existencia como objeto para la conciencia. Esa legitimación se lleva a cabo mediante el método científico. Aquello que no puede ser sometido por la actividad objetivante será negado o destruido. Sólo la ciencia, sus criterios de objetividad y su método otorgarán la medida del ser.

De la realidad externa, Descartes sólo considera relevante su propiedad de *sustancia extensa*. Sólo se retendrá del mundo exterior aquello que se puede "objetivar", esto es, cuantificar, medir, calcular. El entorno del hombre se desvanece, pierde sus cualidades sensibles, la naturaleza pierde su carácter vital, para convertirse en un mecanismo susceptible de explotación

7. G. Boido, ob. cit., p. 236.

8. Ídem, p. 268-269.

y control. Desde ahora, la naturaleza será meramente un *recurso a explotar* (Al Gore), una *gigantesca estación de servicio* (Heidegger).

Esta situación supone un cambio sustancial en la concepción del hombre y de su vinculación con el mundo.

En la modernidad, el hombre se afirma como *sujeto*, como *yo*. La palabra *sujeto*[9] remite al término griego *hypokeimenon*: lo que subyace como fundamento, que está permanentemente presente, frente al carácter cambiante e inestable de los atributos, que constituyen lo dado inmediatamente en la experiencia. El sentido griego del término no aludía a lo que actualmente entendemos por subjetividad, sino a la estructura ontológica de todo ente.

En cuanto soporte de las propiedades, el *hypokeimenon* es un ser *en-sí*, en oposición al ser de las propiedades, que constituyen un *ser-en-otro*. Las propiedades, por consiguiente, son relativas, mientras que el *hypokeimenon es absoluto*. Y en cuanto es el soporte ontológico de las propiedades, juega el rol de *fundamento*.

El término *hypokeimenon* fue traducido por la filosofía medieval como *subjectum*, concepto que no guarda relación con el *sujeto* de la filosofía moderna. Etimológicamente, *subjectum* significa, al igual que *hypokeimenon*, lo que subyace, el ser-en sí en el que se apoyan las propiedades. Nombra el ser de las cosas, y se piensa con independencia del ego. *Subjectum* es, para el medioevo, la casa, el árbol, el cielo, las cosas reales independientes del yo.[10] En cambio, lo que en la Edad Media se llama *objectum* está íntimamente vinculado con el yo: es el producto de su actividad representante. No designa lo real sino *lo representado*, algo meramente "subjetivo" en sentido moderno.

¿Cómo y por qué se produce este viraje semántico por el que el término *subjectum* cambia radicalmente su significado, para ser identificado con el yo y sus contenidos de conciencia?

Según Heidegger, Descartes opera con la misma idea del ser de los griegos: *sustancia* como *permanente presencia*. Sin embargo, la pregunta por el ser del ente recibe ahora una nueva dirección, acorde con un cambio en el concepto de verdad. En efecto, Descartes, pensador moderno, exige que el saber posea en sí mismo la garantía de verdad. La evidencia será un saber que no pueda ser afectado por la duda, y sólo un conocimiento inmediato es indubitable. Lo que busca Descartes es un *subjectum* privilegiado, que posea el carácter de la indubitabilidad. Para ello, como sabemos, convierte a la duda misma en método: nada resiste los ataques de la duda salvo

9. En este lugar sigo en lo esencial el análisis de la *metafísica de la subjetividad* de Heidegger en *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, Anales de la Universidad de Chile, 1958, a la luz de los comentarios de Cruz Vélez en "Filosofía sin supuestos", cap. VII.

10. El sujeto gramatical guarda relación con el término en sentido medieval, pues remite a la estructura aristotélica del ente. Debemos considerar asimismo hasta qué punto las estructuras gramaticales precondicionan nuestra percepción de la realidad.

la duda misma: no puedo dudar de que estoy dudando. Y al ser el dudar un modo del pensar, el *ego cogito* es ese *subjectum* privilegiado que se busca.

Al ser el *subjectum* por excelencia, en el *ego cogito* deberán aparecer las notas del *hypokeimenon.*

El *ego* reposa en sí mismo, es *en-sí*, mientras sus contenidos de conciencia –sus propiedades– reposan en él. El yo subyace a todos sus actos, es el sustrato permanente de las representaciones. Y éstas, las representaciones, son lo único que queda de las cosas del mundo real: el ser pensadas, representadas por el yo.

En efecto, las cosas del mundo externo han sido afectadas por la duda: sólo es indubitable el hecho de ser contenidos intencionales de los actos del yo. Por ello su ser es relativo: la duda sólo deja en pie su relación con el yo. El yo, en cambio, es lo único *absoluto*, está solamente en relación consigo mismo.

Y en cuanto es soporte de las demás cosas, en tanto pensadas, el yo es *fundamento.*

Al concentrar en sí los caracteres específicos del *hypokeimenon* (ser en-sí, absoluto, fundamento), el yo se convierte, no sólo en un *subjectum* privilegiado, sino que, al mismo tiempo, despoja a las otras cosas de su carácter de *subjecta*: ninguna de ellas puede ser un fundamento absoluto, ni siquiera Dios, que ha sido igualmente afectado por la duda. La figura de Dios se conserva, pero ya despojada de su investidura religiosa, para convertirse meramente en un garante cuasijurídico de nuestra creencia en un correlato de las sensaciones más allá de los límites de la conciencia.

La conclusión de Descartes es inevitable: el único *subjectum* es el yo.

La *metafísica de la subjetividad* desplegará todas las consecuencias implícitas en este punto de partida cartesiano: este proceso culminará su fase teórica en el siglo XIX, pero sus consecuencias en la praxis social, económica, científico-tecnológica y política son vigentes aún en el presente, a pesar de que el pensamiento contemporáneo ha ejercido sobre él una extensa crítica.

Descartes opera con el repertorio conceptual escolástico recibido a través del español Francisco Suárez y emplea aun en las *Meditaciones* el término *subjectum* en el sentido medieval.

En Kant encontramos una casi completa identificación de *sujeto* y *yo*. No se trata ciertamente del yo psicológico, sino de la subjetividad trascendental. En el idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel), y hasta Husserl, la identificación es total. El cambio semántico en el significado del término *subjectum* es el emergente de un cambio metafísico. En la primera fase de este proceso, el término *yo* absorbe el contenido significante del *subjectum*. En una segunda instancia, el *yo-sujeto* reabsorbe el ser de todos los entes.

Simultáneamente, ocurre un cambio semántico en el término *objectum*. Para la ontología medieval, el ser del objeto equivalía a su mero *ser representado*. El *objectum* no se refería a nada real, era un mero producto de la actividad representante del yo. El ser de la cosa, por el contrario, era su *realitas*. De modo que *realidad* y *objetividad* eran términos contrapuestos.

Pero en la metafísica de la subjetividad, al ser el *yo-sujeto* el fundamento de todas las cosas, el ser de las cosas se reduce a su ser representadas por el yo. Al culminar este cambio semántico, la cosa se identifica con el objeto, y su ser, su *realitas*, con su objetividad.

Conforme a este cambio semántico, la pregunta metafísica por el ser del ente se convierte en la pregunta por la objetividad del objeto. Pero como el objeto es lo representado en la actividad representante del yo, la interrogación gira hacia la pregunta por las condiciones de posibilidad de la representabilidad de los objetos. Éste será el planteo de Kant en la *Crítica de la razón pura*.

El sujeto es la condición de posibilidad de la objetividad: sin él las representaciones carecen de un escenario donde hacerse presentes.

Al sustancializar el *ego*, por estar aún comprometido con la conceptualización escolástica, Descartes enmascara la temática que acaba de descubrir. Pero Descartes, en verdad, no resuelve, sino que plantea un problema: el de la separación abismal entre el hombre y el mundo, que la filosofía posterior se esforzará por resolver.

En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger se interroga por el significado de este viraje en que el hombre deviene sujeto:

> El hombre deviene aquel ente en que se funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad. El hombre deviene el centro de referencia del ente como tal. Esto, empero, sólo es posible si se muda la concepción del ente en su totalidad.[11]

Y esto significa:

> Imagen del mundo, esencialmente entendido, no significa así una imagen del mundo, sino el mundo entendido como imagen. El ente en su totalidad es tomado ahora de tal modo que es y está siendo sólo en cuanto es establecido por el hombre, que re-presenta y presenta. [...] El ser del ente es buscado y encontrado en el estar representado del ente.[12]

Sin embargo, ¿no hay también un concepto del hombre como centro en la antigüedad griega, al afirmar Protágoras: *el hombre es la medida de todas las cosas?* Pero esta frase de la sofística está muy alejada del subjetivismo moderno. Protágoras permanece aún dentro de la experiencia fundamental griega del ente; no podemos interpretarlo desde la tradición humanística de la modernidad. Si bien Protágoras hace referencia al hombre como *ego*, de ninguna manera puede identificarse con el *ego cogito* cartesiano. Para los griegos, no es el hombre la medida en cuanto centro del re-presentar, sino que el hombre es hombre en cuanto le es dado participar de la verdad como

11. M. Heidegger. *La época de la imagen del mundo*. p. 37.

12. Idem. p. 39.

alétheia, como des-cobertura del ser. Pero esta des-cobertura es limitada: el ser se revela al mismo tiempo que se oculta y, además, la finitud del hombre restringe su campo de inteligibilidad.

En otras palabras: el hombre griego se hace cargo de sus límites. El sujeto moderno se sitúa en el campo ilimitado de lo objetivable.[13]

Desde la modernidad, lo que constituye la objetividad es la posibilidad de legitimarse frente al sujeto. Por consiguiente, el conocimiento toma cada vez más nitidamente la forma de una *voluntad de apropiación*: ningún aspecto de la realidad puede aspirar a la categoría de "objetividad" antes de esta "toma de posesión" por parte del sujeto, que a su vez sólo puede adquirirse mediante la aplicación del método científico.[14] La civilización tecnológica no expresa sino el cumplimiento total de esta voluntad de dominio.

Al mismo tiempo que el hombre como *sustancia pensante* se instala como centro y fundamento, el mundo, la naturaleza, han quedado reducidos a *sustancia extensa*, es decir, a lo que se puede medir, calcular, y por consiguiente manipular y dominar mediante la actividad objetivante del sujeto, que se articula a su vez a través del método tecnocientífico. A esta actividad no se le reconocen límites. Por ello, desde ahora, se identificará el progreso con la actividad expansiva de una racionalidad reducida cada vez más a su operatividad tecnológica.

La naturaleza, objetivada con *res extensa* por Descartes, desvalorizada como mera enajenación de la idea por Hegel, colocada como simple lugar a conquistar por la autoconciencia, valuada en tanto mera fuente de energía por la sociedad industrial, reducida a referencias medibles y cuantificables por la ciencia, soporta desde hace siglos la violencia del *logos de la dominación*.[15]

La actividad racional se manifiesta como voluntad de control y dominio, la relación con la naturaleza en apropiación y explotación, la ciencia en empresa técnica en función de la expansión de la producción.

LA CRISIS DEL HUMANISMO

Edmund Husserl en *Crisis* había advertido que la crisis del humanismo está vinculada con el proceso por el cual la subjetividad humana se aliena en los engranajes de la civilización tecnológica. Sin embargo, aún mantuvo la esperanza de una recuperación desde un humanismo que no abrigaba ninguna duda sobre la propia naturaleza del sujeto.[16]

13. Ídem, pp. 57-61.

14. Véase G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, México, Gedisa, 1987, pp. 84-85.

15. Véase M.J. Regnasco, *Crítica de la razón expansiva. Radiografía de la sociedad tecnológica*, Buenos Aires, Biblos, 1995, p. 98 (la expresión *logos de la dominación* es de Herbert Marcuse en *Eros y civilización*, Barcelona, Planeta, 1985).

16. Véase E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984.

> No se manifiesta aquí ninguna sospecha de que el haber puesto en movimiento semejantes mecanismos de deshumanización indican que algo no marcha bien en la estructura misma del sujeto.[17]

La actitud de Heidegger, en cambio, es más radical: en efecto, Heidegger piensa la esencia de la técnica como *Ge-stell*: imposición provocante. Al pensar el despliegue planetario de la técnica no como ajeno a la tradición filosófica y humanista sino como su culminación, no cae en la ilusión de que el humanismo representa valores alternativos a los valores técnicos.

Por el contrario, en la esencia del proyecto técnico-planetario se revelan los supuestos metafísico-humanistas subyacentes. Por ello, la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad es al mismo tiempo el desenmascaramiento de los supuestos subyacentes del proyecto tecnoplanetario. Por consiguiente, "el sujeto al que se pretende defender de la deshumanización técnica es precisamente él la raíz de esa deshumanización".[18]

DOS OBRAS DE RAFAEL

En esta ruptura que implica la modernidad hay, ciertamente, elementos que ya estaban latentes, tanto en la antigüedad griega como en la Edad Media. La importancia de las matemáticas en Pitágoras y Platón, la idea de una estructura matemática del cosmos –ideas recuperadas y transmitidas al Renacimiento por filósofos como Marsilio Ficcino–, resuenan en las palabras de Galileo: "Dios ha creado el libro del universo en caracteres matemáticos...", que constituyen el eje inspirador de la *nueva ciencia*.

Sin embargo, el espíritu que anima a los nuevos tiempos es diametralmente distinto. El carácter estético y metafísico que envuelve a las estructuras matemáticas en Pitágoras o Platón sedujo al neoplatonismo florentino y perdurará hasta Johannes Kepler, pero ya en Galileo las matemáticas son un instrumento de medición y cálculo despojado de todo residuo neoplatónico.

El Renacimiento acudió a estos orígenes griegos y resaltó su identidad con el espíritu de la nueva época. La estrategia de acentuar las coincidencias con la antigüedad clásica permitió a su vez el distanciamiento deliberado respecto de la Edad Media, pero ya en el siglo XVII la emergente modernidad irá configurando una identidad propia, a través de una enérgica afirmación de una cosmovisión secular y mecanicista. Por ello, a pesar de que, por supuesto, muchas de las nuevas ideas tuvieron un primer impulso en el nominalismo medieval, en el desarrollo de variedad de técnicas y en la búsqueda de leyes naturales, así como en el interés creciente por la individualidad que ya despuntaba a fines del medioevo, el nuevo paradigma que

17. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986, cap. II, "La crisis del humanismo", pp. 33-46.

18. G. Vattimo, ob. cit., p. 45.

irrumpe con la ascendente burguesía industrial y las estructuras capitalistas de producción e intercambio posee un signo totalmente inédito.

Si bien en la cultura antigua y en la medieval se insinúan ya muchas instancias que encontrarán su madurez en la modernidad, el impulso que irrumpe en los tiempos modernos anuncia una nueva cosmovisión, un nuevo marco perceptual y valorativo que rompe la idea de una continuidad lineal o de una evolución gradual.

Dos frescos de Rafael ilustran claramente los dos mundos que se enfrentan: la *Disputa del Santísimo Sacramento* y *La Escuela de Atenas*. Ambas obras fueron realizadas entre 1509 y 1514 para la Stanza della Signatura en el Vaticano y están enmarcadas en un arco en forma de cúpula.

En la *Disputa del Santísimo Sacramento* el espacio está claramente dividido en dos semicírculos por una nube de ángeles: el espacio celestial (superior) y el espacio terrenal (inferior). Este espacio teológico, claramente jerarquizado, está presidido por Dios Padre, situado en lo alto de la cúpula. La Sagrada Familia –en cuyo centro Cristo forma un eje con Dios Padre y el Espíritu Santo– configura un segundo espacio. El espacio terrenal, poblado por los pontífices y sabios de la Iglesia, está situado en el plano inferior.

Dos ejes jerárquicos estructuran la obra: uno vertical, constituido por tres espacios superpuestos: el terrenal (inferior), Jesucristo y los santos (primer espacio celestial) y Dios (último y superior espacio celeste); y una segunda jerarquía horizontal: en el eje central Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo y los Santos Sacramentos siguen una línea que une el cielo con la tierra, y que va decreciendo en jerarquía hacia izquierda y derecha.

Este espacio organizado en jerarquías escalonadas corresponde a un universo teológico aún vigente en el siglo XVI, pero que ya otras convicciones ideológicas y otras convenciones espaciales irán rápidamente reemplazando.

En *La Escuela de Atenas* la obra sigue enmarcada en la curvatura del arco, pero el espacio está organizado según las leyes de la perspectiva. Un único punto de fuga hace converger la mirada hacia el centro del cuadro, presidido ahora por Platón y Aristóteles, y rodeado de otros sabios de la Antigüedad, todas figuras terrenas.

Al mismo tiempo que se rinde homenaje a la filosofía y la sabiduría, se establece un puente directo entre el siglo XVI y la antigüedad clásica.

El impulso moderno no ha logrado aún, como lo hará un siglo más adelante, articular su discurso legitimador desde sí mismo, en el siglo XVI todavía necesita afirmarse sobre modelos ya consagrados. Pero no los busca en el reciente pasado medieval sino en la Grecia antigua, cuna del *logos*.

En *La Escuela de Atenas* ha desaparecido el espacio teológico jerarquizado. Estamos frente a un solo espacio terrenal, racional, animado por figuras humanas, en cuyo centro Platón y Aristóteles representan alegóricamente el *logos* racional matemático y la observación empírica ordenada racionalmente, las dos líneas de pensamiento que convergen más adelante en la *nueva ciencia*, aunque, como hemos visto, en el espíritu de la nueva ciencia estas dos líneas de pensamiento adquieren una dimensión completamente ajena al mundo de la filosofía griega.

Se trata de un espacio ordenado según las reglas ópticas y geométricas de la perspectiva. La perspectiva significa mucho más que una técnica de representación espacial: el punto de fuga que organiza el espacio remite al ojo del observador, que está *fuera* del cuadro. El eje organizador del espacio es aquí el espectador, el hombre frente al cuadro. Dios ya no preside el espacio. El hombre ha desplazado a Dios en el protagonismo de la escena.

La perspectiva central del arte renacentista es, antes que nada, la proyección de un universo dominado.

La representación de un espacio único, continuo y homogéneo, racionalizado por una calculada geometría desde un único punto de fuga, es una audaz abstracción que se inspira, más que en un deseo de imitar a la naturaleza, en el afán de dominarla.

EL PROYECTO DE DOMINIO: SU ENMASCARAMIENTO IDEOLÓGICO

El cambio de perspectiva operado en la modernidad remite, en definitiva, a la profunda transformación de la relación fundante del hombre con el mundo. La Antigüedad concibió esta relación en términos de participación en el orden racional del cosmos. Consecuentemente, el conocimiento tenía como supremo objetivo elevar al hombre hacia ese orden, a fin de armonizar su vida individual con el ritmo universal del *logos*. En eso consistía la *theoría*, forma suprema de la praxis.

En contraposición, en la época moderna el saber se redimensiona exaltando la capacidad del conocimiento para promover transformaciones en la naturaleza capaces de liberar la energía requerida por el nuevo sistema económico, y de acelerar los ritmos productivos mediante la automatización de la producción.

Acorde con estos cambios, la modernidad reemplaza la vocación de integración por la de dominio y explotación. En efecto, en Platón, el verbo que más refleja la actitud del griego antiguo es *participación*: el hombre participa de la verdad, de la justicia, de la belleza. Por el contrario, en la época moderna, lo que prevalece es el ideal del *control*. Ese cambio se expone con claridad en el aforismo baconiano "saber es poder" *(Novum Organum)* o en la aspiración cartesiana de "convertir al hombre en dueño y señor de la naturaleza" *(Discurso del método*, 6ª Parte).

En este horizonte común se articulan el proyecto de la sociedad industrial y de la nueva ciencia.

La racionalidad se despliega como voluntad de dominio. El saber se redimensiona exaltando la capacidad del conocimiento para promover transformaciones en la naturaleza capaces de satisfacer la nueva exigencia de poder.

El compromiso de la racionalidad científico-tecnológica con el capitalismo industrial se revela en un doble sentido: como principal fuerza productiva y como discurso legitimador.

A su vez, esta legitimación se hace efectiva al mismo tiempo que se

enmascara bajo la suposición de la ciencia teórica como conocimiento autónomo y neutral. En este sentido, la racionalidad se reduce a la ciencia, y la ciencia a su andamiaje metodológico, descontextualizando a la investigación científica del contexto histórico, económico y político.

La afirmación del carácter autónomo y neutral del conocimiento científico encubre el compromiso de la ciencia con el proyecto histórico de la modernidad. De este modo, este encubrimiento ideológico conduce a la absolutización del conocimiento científico como modelo de racionalidad.

La modernidad instituye un nuevo paradigma cuyas coordenadas estructurales rompen con los antiguos esquemas conceptuales. El nuevo proyecto de naturaleza como *sustancia extensa* (Descartes) se ha alejado del antiguo concepto de *physis*, la racionalidad moderna se desvincula de la idea griega del *logos* y la nueva dimensión del conocimiento ya no guarda relación con la antigua *theoría*.

La manifestación de la razón como voluntad de dominio exterioriza este nuevo proyecto. Pero a su vez la vinculación saber-poder se encubre bajo el discurso persuasivo de la racionalidad.

La legitimación del proyecto moderno en nombre de la ciencia desplaza las antiguas legitimaciones que apelaban al derecho divino.

La secularización de los procesos de legitimación no se realiza sin conflictos: es un proceso que registra acontecimientos dramáticos. La condena de la teoría de Galileo por la Iglesia no transcurre meramente en el espacio del saber: la Iglesia intuye, quizá de un modo no explícitamente consciente, que la nueva ciencia y su vinculación con los procesos tecnoeconómicos que se expanden aceleradamente configuran una amenaza para su poder temporal, al mismo tiempo que le restarán protagonismo en el futuro.

Galileo no podía ganar la batalla amparándose meramente en la verdad científica. De hecho, su paradigma fue conquistando adhesión gracias a su mayor coherencia con las restantes instancias productoras de la modernidad. La nueva ciencia, al reemplazar la concepción jerarquizada y cualitativa del tiempo, del espacio y del movimiento de la física aristotélico-escolástica por una concepción del espacio y tiempo lineal, homogéneo, matemáticamente divisible, cuantificable y cronometrable, en correspondencia con la creciente división del trabajo, la línea de montaje y la producción masiva, proporcionaba a la naciente sociedad industrial la llave de la automatización de la fábrica y del aumento de la productividad.

Este proceso de secularización de las instancias legitimadoras se prolonga por varios siglos. No se realiza meramente en el ámbito lógico-argumentativo: requiere nuevos símbolos y actos espectaculares de desanclaje simbólico: cuando Napoleón, en la ceremonia de su coronación como emperador, arrebata con sus manos la corona que el pontífice se aprestaba a colocar sobre su frente y se autocorona, ante la mirada atónita de los espectadores se acaba de consumar no sólo la pérdida de un espacio considerable de poder por parte de la Iglesia sino, principalmente, la pérdida definitiva de su potestad legitimadora del poder político.

NECESIDAD DE UN CAMBIO DE PARADIGMA

Luego de quinientos años, deberíamos visualizar los resultados de las expectativas abiertas por los precursores del paradigma de la moderna sociedad tecnoindustrial.

El iluminismo moderno afianza la idea de que el desarrollo tecnocientífico, al impulsar el aumento de la productividad industrial, abriría una era de creciente bienestar. Pero hemos logrado lo inverso de lo que perseguíamos: en lugar del control y el dominio sobre la naturaleza, ambicionado por Bacon y Descartes, en vez del aumento de la libertad, la ética y la democracia, que se creían implicadas por el progreso tecnoeconómico, nos hemos envuelto en sistemas tecnificados y autorregulados que disminuyen y limitan en forma creciente nuestra autonomía y nuestro poder de decisión.

El sujeto libre, autónomo, seguro de sí, ha entrado en crisis. Un sentimiento desgarrador de inseguridad y de angustia desenmascara al fin el perfil menos esperado de la condición humana: la vulnerabilidad. El hombre contemporáneo se siente arrastrado por fuerzas descomunales que no comprende.

En la culminación del proyecto moderno, asistimos a la inversión de sus propuestas programáticas. Esta situación anuncia la crisis de nuestro paradigma civilizatorio.

A su vez, hemos pretendido interpretar la expansión y la desmesura de los últimos siglos como "progreso", legitimando una ética de la dominación bajo la ficción de la búsqueda de control.

Pero hoy ya no se puede ocultar la pérdida de control sobre la dinámica de la globalización:

> Todo esto que está en juego queda eclipsado por la economía, que ahora está globalizada y sobre la cual hemos perdido el control. Mecánicas anónimas, creadas por nosotros, han tomado el mando. Así se halla en tela de juicio nuestra capacidad global de conducir nuestro destino. Así se halla en peligro [...] la más bella conquista colectiva de los hombres a lo largo de los siglos: la democracia.[19]

La crisis actual, en definitiva, es una crisis de este gran paradigma. En efecto, a pesar de la magnitud y la extensión de la ciencia y la tecnología, del poder de la industria y del aumento de la producción, los graves problemas que padece la humanidad: pobreza, marginación, violencia, deterioro ambiental, pérdida de la biodiversidad, no han podido ser resueltos. Esta crisis no es transitoria, afecta los núcleos subyacentes del paradigma civilizatorio.

"Para responder enérgicamente a una crisis se requiere un profundo replanteo de las ideas."[20]

19. Véase E. Morin, A. Touraine, M. Augé, M. y otras firmas, "Documento *Contra el saqueo del planeta*", en *Clarín*, 7 de febrero de 2001.

20. A. Gore, *La Tierra en juego*, Barcelona, Emecé, 1993.

Entonces, debemos detenernos a cuestionar no sólo la cantidad de nuestra información sino los marcos teóricos desde donde procesamos los datos, elaboramos un diagnóstico correcto y proyectamos una solución.

Aún vivimos bajo el paradigma del siglo XVIII, reduciendo la naturaleza a los parámetros cuantificables, extendiendo la lógica de la máquina artificial a todos los aspectos de la vida.[21]

Se requiere plantear los problemas desde una nueva óptica. Se hace necesario un cambio de paradigma. Esto implica no multiplicar las respuestas a viejos interrogantes, sino cambiar el lugar de las preguntas mismas.

Hoy deben ser cuestionados los ejes estructurantes de nuestra visión del mundo: los conceptos de tiempo, espacio, naturaleza, el concepto de hombre, de economía y trabajo, de ciencia y técnica, y el mismo concepto de racionalidad deben someterse a la reflexión crítica.

A su vez, la conciencia de nuestros límites debería preceder a toda decisión, si es que ésta pretende proyectarse como decisión ética. La antigua invocación del "Conócete a ti mismo" implicaba para los griegos "conoce tus propios límites". Debemos asumir tanto los límites de la condición humana como los límites del planeta.

En especial, el hombre deberá replantearse su condición humana y su lugar en el mundo.

CONCLUSIONES

Bacon menciona en el aforismo CXXIX del primer libro del *Novum organum* tres jerarquías en la ambición humana:

> La primera, despreciable, es la de aquellos que desean ampliar el poder personal en su patria; la segunda, más digna, es la de quienes se esfuerzan por ampliar el poder de su patria entre el género humano. Pero la forma más noble y elevada de ambición es la de quienes se esfuerzan por ampliar el poder y el imperio de todo el género humano sobre el universo.

En respuesta a la oferta de compra de las tierras de los swanish, el jefe seattle respondía, en 1855 al presidente Franklin Pierce de Estados Unidos:

> ¿Cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esta idea nos parece extraña. No somos dueños de la frescura del aire ni del centelleo del agua. ¿Cómo podríais comprarlos a nosotros? [...] esto lo sabemos: la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra. El hombre no ha tejido la red de la vida: es sólo una hebra de ella...

21. Véase E. Morin y A.B. Kern. *Tierra patria*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 102.

Dos paradigmas, dos proyectos de vida. Todavía estamos inscriptos en el proyecto baconiano. ¿Sabremos oír las palabras del piel roja?

LA MANO INVISIBLE

LA ATOMIZACIÓN SOCIAL

El liberalismo piensa la estructura social desde el marco teórico de la física galileo-newtoniana. Así como para la física la materia se compone de átomos en movimiento, de cuya interacción surgirían los fenómenos, para el liberalismo la sociedad se concibe como una masa de individuos interactuantes.

La idea de individuo es ajena a la Antigüedad. Según Aristóteles, el hombre puede definirse de dos maneras: como *ser racional* o como *zoon politikon*, ser vivo que habita en una *polis*. Cada una de estas definiciones remite a la otra: la capacidad del hombre para elevarse hasta el *logos* sólo puede hacerse efectiva en el ámbito de una comunidad organizada racionalmente. Sólo de este modo la naturaleza humana puede alcanzar su máxima perfección. La política será, por consiguiente, el ámbito que permite al hombre lograr la plenitud de su realización. De este modo la *politeia* configura una dimensión de la vida humana: es la culminación de la ética. Implica una concepción del hombre, de la virtud y de la felicidad opuesta al mero ejercicio del poder como espacio de las ambiciones egoístas, el afán de riquezas o el goce hedonista.

El proyecto político de la modernidad se aleja del paradigma antiguo. Desde Bacon, Maquiavelo, Hobbes, comienza a gestarse un nuevo modelo de realización humana: la felicidad ya no estará vinculada con la virtud y la perfección sino con la posesión de bienes.

La política se separa de la ética, sólo se postula en la figura del Estado para garantizar la estabilidad necesaria que garantice la propiedad privada.

La ética se retira del espacio compartido de la ciudad para refugiarse en la interioridad de la conciencia individual. La interacción social se reduce al feroz antagonismo de los intereses personales.

A medida que la sociedad se atomiza, la agresividad y el egoísmo, mecanismos regulares de la economía capitalista, se interpretan como inherentes a la naturaleza humana.

A su vez, el vínculo social se reducirá a la competencia entre voluntades individuales.

Kant considera que en la sociedad liberal la tensión entre el antagonismo

entre los impulsos egoístas y la imprescindible necesidad de inserción social es el medio del que se sirve la naturaleza para optimizar el desarrollo de las capacidades humanas:

> Entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres: es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esa disposición reside en la naturaleza humana.

Kant no duda en atribuir ese antagonismo a la naturaleza humana y en valorarlo a su vez como un auténtico motor del desarrollo racional del hombre:

> Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad –que considerada en sí misma, no es, por cierto, amable–, por la que surge la resistencia que cada uno encuentra necesariamente, en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcádica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos.

Tampoco sospecha Kant que esta conflictividad que él celebra no es más que un reflejo de la competitividad del mercado y no una condición apriorística de la condición humana:

> Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto del fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional. ¡Agradezcamos, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder![1]

La necesidad de conciliar la agresividad y las ambiciones individuales (consideradas impulsos naturales), con un orden social y político se intenta en la filosofía desde diversos enfoques: o bien mediante la afirmación de un poder estatal situado por encima de los intereses individuales, o bien mediante la idea de un contrato al que los individuos se someten voluntariamente.

Pero estas soluciones apelan a un recurso externo al propio dinamismo de las fuerzas en juego: tanto la figura del Estado o el recurso al contrato

1. I. Kant, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 43-45.

actúan como regulaciones externas para impedir la expansión desmedida y los excesos del egoísmo individual.

En cambio, las propuestas de Adam Smith, Kant y Hegel instalan un proyecto que vehiculiza e instrumenta las ambiciones personales en lugar de limitarlas por instancias externas.

LA "MANO INVISIBLE"

Éste es el escenario en el que Adam Smith desarrolla su análisis del funcionamiento de la economía y la sociedad capitalista. Al plantear la posibilidad de la conciliación entre el interés privado y el bienestar general, Smith encuentra una fórmula sin precedentes para describir la autorregulación del sistema capitalista. La genial metáfora de la "mano invisible" ha sido considerada con razón la piedra fundamental del liberalismo económico: la acción egoísta del individuo trabaja inconscientemente para el bien común.

El punto de partida de Smith sigue siendo la concepción individualista que considera al hombre egoísta por naturaleza y dispuesto a llevar su interés personal al máximo límite factible. Al chocar con los intereses personales de los otros individuos, se regulan las exigencias particulares, lo que genera un equilibrio cuasiautomático.

La premisa de la que parte Smith es falsa; el hombre no es naturalmente egoísta. Más aún, no podemos hablar de una naturaleza humana en absoluto. El hombre es un ser histórico-cultural, no tiene una esencia fijada de antemano. Tampoco es un individuo, sino un ser social: su estructura existenciaria es relacional. Es, en términos de Heidegger, un *ser-con-otros*. Su misma identidad se configura en función de un juego de pertenencias: a la familia, a una comunidad lingüística y cultural, a un oficio o profesión.

Adam Smith ha aplicado al espacio social las leyes del mercado, que a su vez transfieren al espacio económico las leyes de la física newtoniana. Si el mundo físico se compone de partículas atómicas, interactuando según las leyes naturales, el pensamiento liberal deduce que la sociedad se compone igualmente de átomos aislados –los individuos– interactuando según una legalidad mecánica: las leyes del mercado.

Pero la genialidad de Smith es haber advertido el papel del nivel infraconsciente bajo las acciones intencionales, voluntarias y deliberadas de los individuos. En efecto, la fórmula de la "mano invisible" descubre un nivel social no consciente en la praxis humana y que opera inadvertidamente, casi de la misma manera que en la naturaleza los fines de la especie se vehiculizan a través de los instintos.

Es verdad que, desde la perspectiva del siglo XX, hay que corregir la interpretación de la metáfora de Smith en varios aspectos.

En primer lugar, la *mano invisible* refleja la regulación cuasiautomática de la dinámica capitalista, pero su resultado no es el equilibrio de intereses ni el bien común, sino una concentración de capital en constante aumento,

coincidente con el empobrecimiento y la marginación de segmentos cada vez más amplios de la población. Utilizando una metáfora de George Soros, en vez de conducirse como un péndulo regulador de equilibrio, el mercado actúa como una bola de demolición.[2]

En segundo lugar, es necesario advertir que lo que el individuo considera su interés privado, egoísta e individual, es en realidad, en gran medida, el producto de la internalización subjetiva de las tendencias, los valores y las expectativas dominantes de la sociedad.

Como observara Erich Fromm, toda sociedad debe lograr que los individuos asuman como propios los valores y las propuestas sociales, de manera que cada individuo llegue a desear subjetivamente lo que la sociedad necesita.[3]

Desde esta lectura, habría que corregir nuevamente la metáfora de la *mano invisible*, interpretando que los hombres creen actuar según sus intereses egoístas y privados, ignorando que en realidad son en gran medida el vehículo inconsciente del despliegue de factores históricos, económicos y sociales que se desarrollan por encima de sus intenciones personales.

Adam Smith advierte la articulación entre el individuo y sociedad de un modo más profundo que las concepciones contractuales. Sin embargo, en la fórmula de la *mano invisible* es el interés privado el principio que polariza la dinámica social. Pero ya hay un claro reconocimiento de la autonomía que había adquirido la lógica de acumulación capitalista en el siglo XVIII, cuya dinámica vehiculiza los intereses individuales.

La dinámica capitalista fue interpretada por los pensadores del Iluminismo como progreso: como un plan racional que se despliega en la historia universal. Así para Kant existe una marcha progresiva de la historia que denota la realización de un *plan oculto de la Naturaleza*. El hombre puede contribuir a su aceleración, pero el hilo conductor de la historia está dado *a priori*.

Pero, ¿cómo juegan la libertad humana, y en especial los intereses egoístas y las ambiciones personales, dentro de este plan inherente a la historia universal?

La respuesta de Kant ya prefigura la idea de la "astucia de la razón hegeliana": las pasiones individuales sirven inconscientemente a los designios de una plan racional universal que trasciende los intereses particulares.

El progreso del género humano hacia un orden conforme a la razón, escribe Kant, "utiliza con este fin hasta las intenciones egoístas del engrandecimiento de los jefes, a pesar de que éstos sólo entienden las propias ventajas".[4]

2. Véase G. Soros, *La crisis del capitalismo global*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, pp. 17-18.

3. Véase E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

4. I. Kant, ob. cit., p. 53.

HEGEL: LA ASTUCIA DE LA RAZÓN

Kant y Hegel, herederos de la Ilustración, aportan sin embargo un concepto nuevo: la razón se realiza en la historia. Pero será Hegel el que desarrolla esta idea que, como hemos visto está ya configurada en Kant.

Para Hegel, "la Razón domina el mundo, y también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón".[5] Pero no sólo hay un plan apriorístico que dirige el curso de la historia: para Hegel, la Razón se realiza en y a través de la historia. A través del proceso histórico la Idea desplegará *su gloria y su magnificencia*, hasta lograr el pleno autoconocimiento de sí misma. Reconocemos, quizá, en Hegel, al Dios aristotélico cuya única actividad es pensarse a sí mismo, pero en el filósofo alemán esa actividad autopensante implica un proceso temporal, cuyo espacio de realización es la historia universal. Para Hegel, el mundo *no está abandonado al acaso*, no es un cúmulo de situaciones transitorias. La historia tiene un sentido: la plena realización de la libertad, que coincidirá con la finalización de la tarea de autoconocimiento del Espíritu.

Pregunta Hegel:

> ¿De que medios se vale el Espíritu para su realización? La historia no deja de ser la historia humana, y *no se puede llevar a efecto absolutamente nada sin el interés de aquellos que han de contribuir a un objetivo por su actuación.*[6]

Pero los hombres se mueven por sus intereses particulares y sus ambiciones personales. Ahora bien, los grandes hombres de la historia, aquellos capaces de convulsionar las tradiciones y las costumbres e impulsar la historia hacia adelante, son aquellos cuyos propósitos particulares coinciden con los fines universales. A esta clase pertenecen los héroes, según Hegel: "Los grandes hombres en la historia son aquellos cuyos fines particulares encierran lo sustancial que es la voluntad del Espíritu del mundo".[7]

Estos hombre no son plenamente conscientes de ser vehículos e instrumentos de la Idea, actúan guiados por sus ambiciones personales, pero son, de alguna manera, "clarividentes, intuyen lo que es necesario y lo que está en el tiempo", presienten las tendencias hegemónicas de una época, las asumen como su propio fin y "empeñan en ello toda su energía".[8]

Por ello, afirmará Hegel, "nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión".[9] La pasión es la identificación de la ambición personal con los fines

5. G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1970, p. 38.
6. Ídem, p. 51.
7. Ídem, p. 57.
8. Ibídem.
9. Ídem, p. 51.

universales, de lo particular con lo universal, y no una simple afectación psicológica.

Estos hombres no se satisfacen con el tranquilo y feliz transcurrir de la existencia; más aún, para Hegel la historia no es el lugar en que estos hombres encuentran su felicidad personal. No gozan de tranquilidad ni de sosiego, su existencia íntegra está puesta en su pasión.

> Una vez alcanzado su fin, entonces caen ellos, cual cáscaras vacías de la almendra. Mueren pronto, como Alejandro, son asesinados, como César, o, como Napoleón, son deportados a Santa Elena.

La Idea instrumenta las pasiones de los héroes: "La Idea misma no se entrega a la lucha ni se expone al peligro: ella se mantiene en la retaguardia".

Pero la Idea no podría desplegarse sin la energía de las pasiones, del elemento particular. En esto consiste la "astucia de la razón".[10]

Hegel, sin embargo, desborda el esquema liberal: en efecto, no basta que las pasiones individuales sirvan inconscientemente a los designios de un plan universal que los trasciende: para que esta identificación tenga una real significación histórica, es el hombre el que debe asumir como propios los fines de la Razón universal, aunque lo haga de una manera intuitiva, no claramente consciente.

DE ADAM SMITH A SIGMUND FREUD

Desde la metáfora de la "mano invisible" de Smith hasta la fórmula de "astucia de la razón" hegeliana, advertimos la necesidad de conciliar las ambiciones personales con la convivencia y el orden social, y finalmente con el proceso histórico.

Pero este antagonismo no se resuelve en estos autores mediante la fórmula del contrato o del poder del Estado, sino por una dialéctica entre la particularidad del individuo y la generalidad del espacio histórico-social, a través de la cual las tendencias históricas dominantes vehiculizan las pasiones de los individuos, quienes, creyendo actuar según sus propios impulsos, son en verdad instrumentos de la dinámica social.

Kant y Hegel, herederos del Iluminismo, interpretaron esta dinámica como el movimiento progresivo de la Razón. Pero ambos, al igual que Smith, advirtieron claramente que los efectos de la praxis humana trascienden enormemente las intenciones individuales.

Al mismo tiempo, intuyeron claramente que la acelerada expansión capitalista despliega una dinámica en la que actúan fuerzas subterráneas con vida propia, cada vez más autonomizadas de las decisiones conscientes.

10. Ídem, pp. 57-60.

En este sentido, los políticos o altos ejecutivos de cuyas estrategias depende el despliegue del sistema no poseen un real poder de decisión sino un "simulacro de poder". Su gestión es exitosa si se pliega a esta dinámica y la promueve, pero no dejan de ser instrumentos del sistema. También el espacio de las grandes transnacionales exige la identificación de las ambiciones personales con los objetivos empresariales. Funcionando en un espacio menos solemne que el de la razón hegeliana, advertimos nuevamente una "astucia del aparato productivo".

Con singular profundidad, los planteos de Smith, Kant y Hegel incorporan el plano del transconsciente al análisis de los comportamientos sociales, aunque no utilicen explícitamente el término "inconsciente". Pero la aguda visión de estos filósofos prepara el terreno para los posteriores análisis de Sigmund Freud sobre la dimensión de lo inconsciente en la estructura de la personalidad.

El *superyó* freudiano también es el vehículo de los imperativos sociales incorporados a través de los mandatos parentales. Nuevamente encontramos el planteo de que las intenciones individuales son portadoras de objetivos socioculturales e históricos enmascarados. En Freud, el *yo* y el *superyó* están en conflicto, y la ruptura del inestable equilibrio puede desatar diversas patologías en la personalidad.

MARX: EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

También Marx analizó los procesos transconscientes que operan a través del "fetichismo de la mercancía". En efecto, a diferencia de los valores de uso, la mercancía dista de ser un objeto trivial. Marx descubre en ellas objetos muy intrincados, portadores de "sutilezas metafísicas y teológicas".

La forma mercancía no sólo se internaliza subjetivamente, penetrando en todas las manifestaciones vitales de la sociedad capitalista, sino que, al mismo tiempo, realiza una *inversión*: proyecta el carácter *social* del trabajo como si fuese un carácter *material* de los productos mismos. Este movimiento *invierte*, por consiguiente, el proceso de intercambio social, generando relaciones objetivas entre personas y relaciones sociales entre cosas.

Por efecto del fetichismo, los hombres ignoran que mediante el intercambio de sus productos convertidos en mercancías equiparan realmente sus diferentes trabajos bajo la forma de "trabajo abstracto". Lo hacen en forma infraconsciente: "No lo saben, pero lo hacen", dirá Marx en una célebre frase. En forma no-consciente, porque "el valor no lleva escrito en la frente lo que es"; lejos de ello, convierte a todos los productos en "jeroglíficos sociales".[11]

De esta manera, el fetichismo de la mercancía es la sombra inconsciente que acompaña la circulación del valor. Así, el fetichismo invade dominios

11. K. Marx, *El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, t. 1, pp. 36-47.

siempre nuevos, cada vez más alejados del espacio estrictamente económico. En este sentido, como lo ha señalado Jean Baudrillard, el fetichismo instaura la sacralización del sistema como tal, de la mercancía como sistema.

Como código estructural generalizado, produce y reproduce el orden social al mismo tiempo que lo inscribe profundamente en el interior de la subjetividad. En efecto, para Baudrillard el fetichismo es el modo de sacralización, de fascinación, de sujeción psicológica por el que los individuos interiorizan el sistema universalizado del valor de cambio. Es el proceso por el cual los códigos sociales concretos del trabajo y del intercambio se erigen en valores ideológicos, en instancias "morales" que regulan todas las conductas individuales, adecuándolas a la lógica de la producción capitalista.[12]

ERICH FROMM: EL CARÁCTER SOCIAL

El análisis contemporáneo ya no postula un progreso racional implícito en el transcurrir histórico. Sin embargo, se reconoce explícitamente que toda sociedad debe lograr que sus integrantes internalicen subjetivamente las demandas y los objetivos requeridos por el sistema socioeconómico-político respectivo.

De este modo, la sociedad consigue que los individuos realicen espontáneamente, y por libre iniciativa, lo que su funcionamiento requiere. Si esta identificación no se logra en un grado aceptable, se debería recurrir a la violencia como forma regular y constante de control social. Pero la violencia genera resistencia, y ninguna sociedad puede organizarse y sobrevivir meramente basada en la fuerza.

Fromm ha analizado este fenómeno bajo el concepto de *carácter social*, observando que "al adaptarse a las condiciones sociales el hombre desarrolla aquellos rasgos que le hacen experimentar el deseo de obrar justamente de ese modo en que debe hacerlo".[13]

El carácter social internaliza los códigos, valoraciones y funciones económicas, sociales y culturales. Este mecanismo de interiorización actúa a través de instituciones como la familia y la educación, pero el clima cultural que impera en cada época, la atmósfera social, moral y psicológica que se "respira", representan instancias anónimas igualmente poderosas.

LA AGUDEZA DE LA INTUICIÓN PLATÓNICA

Pero ya Platón había advertido no sólo la homologación de la estructura de la personalidad con la de la sociedad –la sociedad plutocrática y el

12. Véase J. Baudrillard, *El sistema de los objetos*. México, Siglo Veintiuno, 1992, pp. 88 y ss.

13. E. Fromm, ob. cit., p. 329.

hombre plutocrático se producen y autorreproducen mutuamente, lo mismo la sociedad y el hombre democrático, etc.– sino el papel del inconsciente en la interiorización de los códigos, las valoraciones y los modelos socioculturales. Platón afirma con énfasis el papel de la educación *(paideia)* en este proceso.

El papel de la educación en *mousikê* –la educación preconceptual que opera desde los primeros años de la infancia a través del arte, los modelos de los héroes y de los dioses– es puesta lúcidamente de relieve por Platón, quien destaca los mecanismos preconscientes que inducen inadvertidamente valores, esquemas de conducta y funciones sociales que formarán el carácter del niño aun antes de que éste adquiera el dominio de la razón.[14]

Por eso, en especial, Platón somete a una censura rigurosa los modelos homéricos y trágicos, pues a través de procesos de identificación *(mímesis)* los jóvenes terminará siendo semejantes a aquello con lo que se identifican:

> ¿No has observado que las imitaciones, cuando se las practica desde la infancia, modifican el carácter y la manera de ser, y llegan a cambiar el aspecto físico, la expresión y hasta la forma misma de pensar? (Platón, *República*, III, 395d)

Mediante la interiorización de las pautas, los valores y los modelos culturales el individuo se *educa*, y de esta manera su personalidad se *forma* en cuanto no es un mero ser singular, sino un ser social, portador de cultura y, en consecuencia, interesado en los asuntos públicos y no meramente privados. Por ello también Aristóteles vincula *ética* y *política*: el hombre no puede alcanzar la *areté*, la perfección en cuanto hombre, en una *polis* mediocre y corrupta.

Para el hombre limitado a sus intereses privados los griegos tenían la palabra *idiotés*, con la cual aludían a un hombre que no ha alcanzado la plenitud de su realización, sólo alcanzable a través de la praxis política.

El siglo XIX es heredero en gran medida de este concepto de *formación, paideia*.

El concepto de *Bildung* en Hegel, por el cual el individuo se forma incorporando la universalidad, es deudor del pensamiento griego. También las *novelas de formación*, como *Wilhem Meister* de Goethe, o *Siddartha* de Herman Hesse, hacen referencia a este proceso –o viaje– a través del cual el hombre vuelve cambiado.

Pero en Platón hay otra reflexión que profundiza asombrosamente en este proceso que los psicólogos y sociólogos modernos han descripto como formación del *carácter social*, proceso por el cual los códigos y las pautas sociales se instalan inconscientemente como conductas habituales en los individuos.

Platón advierte lúcidamente que este mecanismo de interiorización es

14. Véase Platón, *República*, libro III, en especial 440a-401b.

tanto más efectivo en tanto más oculta, más enmascara su propio proceso. Acude para ello a uno de sus frecuentes recursos didácticos: una *historia fenicia ocurrida en otros tiempos*, y que reconoce que es difícil de explicar. Se trata de persuadir a los gobernantes y ciudadanos de que "toda la educación que han recibido y cuyos efectos han experimentado no era otra cosa que un sueño, y que en realidad han sido formados y educados en el seno de la tierra" (*Rep.*, II, 414c-414e). En la lengua griega del siglo IV antes de Cristo no existía la palabra *inconsciente*, pero no hay duda de que Platón describe aquí con singular lucidez cómo este proceso se oculta a sí mismo en un nivel *pre* o *trans*consciente.

En otras palabras, toda cultura induce a interpretar las conductas adquiridas como si se tratara de conductas innatas, genéticas, inscriptas en la naturaleza humana. Así, los pensadores del siglo XVIII, como hemos visto, no dudaban en considerar al hombre egoísta por naturaleza, y dispuesto a maximizar sus ambiciones. Ignorando la vinculación del carácter social del hombre moderno con la dinámica capitalista, los europeos no sólo universalizaron esos rasgos como pertenecientes a la humanidad sino que juzgaron atrasados, salvajes y negligentes a los integrantes de las culturas no occidentales, por no encontrar en ellos la ambición desmedida o el afán incesante de lucro.

Pero lo más asombroso es que aún hoy nuestros ilustrados economistas puedan afirmar, sin llegar a ponerlo en duda, que *el capitalismo es el sistema económico que mejor responde a la naturaleza humana*. Evidentemente, nuestra sociedad ha logrado en grado sumo el enmascaramiento del proceso de interiorización.

DE LA *MANO INVISIBLE* AL *PODER INVISIBLE*

Desde estas estrategias de identificación cada sociedad se articula en un sistema coherente, en el que el individuo no solamente habita una sociedad sino que es portador de sus códigos, pautas de conducta y valoraciones socioculturales. A partir de estas estructuras subyacentes interpretará el mundo y orientará su praxis, por lo que su acción y sus interacciones con otros hombres refuerzan a su vez el entramado de significaciones sociales. Individuo y sociedad, por consiguiente, son los polos dialécticos de un circuito, en el que cada instancia es a la vez producto y productora de las demás.

Que el hombre es un *ser social* implica que es mucho más que un individuo. Como advirtiera Heidegger, su estructura existenciaria es *ser-con-otros*. Pero a su vez participa de un horizonte de sentido social y cultural que no consiste en un simple paradigma externo, sino que se ha infiltrado transconscientemente en su personalidad.

Estos mecanismos de autorregulación, por consiguiente, aunque indispensables en cada sociedad, no son sin embargo neutrales ni inocentes. Articulan al mismo tiempo sutiles estrategias de dominio, a través de las

cuales el poder de coacción social se despersonaliza, deslizándose disimuladamente por los intersticios de la trama social, cultural, pedagógica o familiar, y a su vez se interioriza, logrando que los individuos actúen espontánea y libremente en la dirección que el sistema requiere.

La globalización y la sociedad de consumo enfrentan al hombre actual con procesos cada vez más autorregulados, que producen sus propias estrategias de legitimación y que inducen conductas en los individuos bajo métodos de coacción tan sutiles que se confunden con el marco de decisiones deliberadas.

El sistema de dominio de la sociedad actual no requiere el uso de la imposición autoritaria ni de la represión despótica. Sutilmente, sin violencia, irá filtrándose en los individuos, trabajando detenidamente sus anhelos, condicionando sus conductas, hasta lograr una profunda identificación de los fines y las aspiraciones personales con la estructura del aparato socio-tecno-productivo.

La publicidad constituye un buen ejemplo de este proceso, que ya no es meramente espontáneo: desde las ciencias sociales se elaboran técnicas de manipulación que se evidencian como mucho más efectivas que la violencia o el autoritarismo.

En este sentido, el discurso publicitario instituye directa o indirectamente una función de integración y control social, que rebasa ampliamente su objetivo explícito de creación de demanda. Mediante la manipulación del deseo se hace innecesario imponer obligaciones.

Las "estrategias del deseo" instauran un *ethos* hedonista de satisfacción personal. Prometen gratificación a través del objeto, pero simultáneamente suscitan un estado de permanente insatisfacción. Esta tensión inducida no sólo promueve las conductas funcionales al sistema productivo, al mismo tiempo establece las condiciones de la interiorización de los códigos del sistema.

En este sentido, la función del discurso publicitario no se agota en la inducción de un consumo dirigido. Como señala Baudrillard, lo que interesa saber es qué es lo que consumimos *a través* de los objetos. Más allá de su función de producto-mercancía, el objeto y la marca que lo identifica son el vehículo de una compleja operación de integración y de control social.[15]

Lo que consumimos *a través* del objeto es una sociedad que se exhibe a sí misma como una organización tecnoproductiva *dispensadora de bienes*. La persuasión invisible no tiene como objetivo prioritario la "compulsión" hacia el consumo sino la adhesión al consenso social, mediada a través del objeto.

Mediante este desdoblamiento, el consumidor interioriza la instancia social y sus normas. De una forma invisible, a través del acto mismo del

15. Véase J. Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo Veintiuno, 1986. También *El sistema de los objetos*, México, Siglo Veintiuno, 1992.

consumo, el individuo se hace cargo de todo el orden político-tecno-productivo de la sociedad.

CONCLUSIONES

El hombre no es meramente un ser sobreadaptado a su medio, es capaz de una reflexión crítica sobre su situación, posee capacidad de disenso y puede ejercer su auténtica libertad para actuar de acuerdo con su profunda convicción, más allá de condicionamientos sociales.

Pero cuando los códigos se han internalizado tan profundamente, es difícil adquirir la suficiente distancia crítica que permita la reflexión sobre la praxis individual y social.

Es más factible revelarse ante un poder externo, claramente identificado, y aun más si ese poder está personalizado. El esclavo vive la opresión del amo, tiene ante sí un poder visible y tangible. Pero no es tarea sencilla reconocer un dominio instalado en el interior de la propia personalidad.

En el curso de la historia occidental, el poder se ha internalizado cada vez más. Del poder del látigo se pasa a un poder mucho más sutil: el dinero. La sociedad de consumo, por su parte, instaura el control social a través del placer y del deseo.

Actualmente, mediante la manipulación genética, la biotecnología ha abierto la posibilidad de un control mucho más profundo, que a su vez se legitima desde la argumentación científica, prometiendo un "mundo feliz", sin enfermedades, sin vejez, quizá sin muerte.

La institución educativa apunta a su vez a la formación técnica, profesional y psicológica que el sistema productivo requiere. Los objetivos de la educación están dirigidos a convertir al hombre en una sofisticada fuerza productiva, un operador capacitado para optimizar y elevar la eficiencia del modelo económico sobre la base de los valores del mercado: éxito económico, alta competitividad, dinamismo expansivo y ritmo ultrasónico.

El individuo así formado estará lo suficientemente identificado y comprometido con el modelo socioeconómico como para no poder cuestionarlo sin cuestionar al mismo tiempo el sentido de su vida, de su actividad y de los objetivos que se ha trazado.

Sin embargo, en la medida que en el interior del mismo sistema socioeconómico se incrementan los conflictos, las tensiones y los problemas, se dan las condiciones para el surgimiento de un pensamiento crítico y reflexivo capaz de cuestionar los presupuestos subyacentes del modelo, sus pautas de valores y sus criterios funcionales.

Pero enfrentar un sistema de poder implica, en primera instancia, un desenmascaramiento de las coordenadas subyacentes, de los ejes estructurales, no meramente desde un intento de reformas instrumentales. Significa convulsionar las columnas que sostienen el paradigma y a la vez reconocer que esos ejes no operan sólo en el espacio exterior, sino que

estructuran fuertemente el carácter social, la praxis humana y los modelos de comprensión del mundo.

Por consiguiente, no es posible oponerse al sistema de poder sin un cambio radical en el interior del hombre mismo. Asumir este compromiso significa ejercer la auténtica libertad.

El pensamiento liberal ha reducido la libertad a la libertad de mercado, y con este modelo ha interpretado la libertad humana.

En efecto, el liberalismo continúa pensando aún hoy al hombre como átomo social, y a su libertad de acuerdo con las leyes del mercado.

Afirma la regulación económica a través de la competencia: las tendencias de cada empresa a maximizar sus ganancias chocan con las tendencias maximizadoras de las empresas competidoras.

El liberalismo traslada este esquema economicista al espacio de la libertad humana: concibe la regulación de la interacción social mediante el choque entre las libertades individuales y postula que "la libertad de cada uno termina donde comienza la libertad de los demás".

Es inconcebible que esta burda definición de libertad se enseñe actualmente en los cursos de ética para escolares, pero así ocurre.

Si el hombre es un ser social, su libertad debe realizarse juntamente con la libertad de los demás, y no en competencia. Porque la auténtica libertad no significa meramente posibilidad de opinión, ni posibilidad de hacer cualquier cosa que uno quiera. Implica un profundo compromiso para asumir la condición humana sin enmascaramientos ni simplificaciones.

EL PODER DE LAS IDEAS*

A Adolfo Carpio, in memoriam

El primer grado de la sabiduría es saber reconocer lo que nos amenaza.

El segundo grado de la sabiduría es saber que aquello que nos atemoriza no proviene del exterior sino de nuestras propias proyecciones.

Pero el tercer grado de la sabiduría es saber que no por ello deja de ser amenazante.

Aforismo oriental

No sólo no creía en fantasmas, sino que ni siquiera les temía.

George Christoph Lichtenberg

Si un tigre entrara en este cuarto, sentiríamos miedo. Si sentimos miedo en el sueño, engendramos un tigre.

Jorge Luis Borges, Prólogo al *Libro de los sueños*

LA AUTONOMÍA DE LAS PROYECCIONES HUMANAS

Luigi Pirandello, en *Seis personajes en busca de un autor*, se refería a una situación en que los personajes dramáticos adquirían vida propia, imponiéndose al autor que los había creado con reproches y exigencias.

Con este planteo tocaba el problema que atañe a la relación del hombre con sus obras. El espíritu humano engendra personajes, dioses, ideas, pero éstos adquieren rápidamente autonomía. Aunque su existencia de-

* Publicado en Guillermo L. Porrini (comp.). *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*. Rosario. Tekhné. 1996.

penda de nuestras propias proyecciones, ordenan, exigen, actúan de manera objetiva.

La presencia de los dioses era para los griegos tan manifiesta que Aquiles, en la *Ilíada*, al enfrentar a Héctor, no dice: "Mi lanza te herirá de muerte" sino "Palas Atenea te vencerá con mi lanza" (*Ilíada*, XXII, 270). Con ello, empero, su fuerza heroica no se menoscaba, por el contrario, se explicita y se acrecienta.

¿De dónde proviene este exceso de presencia?

El discurso psicológico interpretará que se trata sólo de la proyección de nuestras propias fuerzas o nuestros deseos, el sociologismo lo reducirá a un epifenómeno, el estructuralismo analizará su articulación lógica. Reducir los dioses a su genealogía humana no es suficiente para revelarnos su vida ni su poder.

Estas observaciones son válidas también para el mundo de las ideas. En el siglo XX, varios filósofos han advertido este fenómeno. Teilhard de Chardin acuña el término *noosfera* para referirse al status ontológico de las ideas. Karl Popper se refiere al mundo de las ideas como el *tercer mundo.*

Edgar Morin señala que, como los dioses, las ideas son seres desenfrenados, se insubordinan rápidamente, se hacen servir por los hombres que las generaron y despliegan una energía histórica fabulosa.[1] J. Wojciechowski observa que la esfera de las ideas *(knowledge construction)* está dotada de una causalidad propia; las ideas son más testarudas que los hechos, son menos *biodegradables* que los hechos. P. Auger se refiere a las ideas como seres vivos: como los virus, en un medio espiritual-cultural favorable disponen de capacidad de autonutrición y autorreproducción.[2]

Gran parte del trabajo filosófico ha tenido como objetivo el intento de desactivación de ideas que, como el tigre de Borges, se imponían con la fuerza de la realidad externa. Los filósofos se esmeraron en mostrar que no se trataba más que de nuestras proyecciones. La historia de la filosofía, en cambio, nos muestra que no por ello perdieron su fuerza operativa.

Pero hay otra pregunta: ¿por qué aquello que proviene de nosotros mismos nos hace frente como un poder extraño?

El análisis de este fenómeno ha generado en la historia de la filosofía un doble movimiento:

1) el esfuerzo de recuperación reflexiva del proceso de génesis: este movimiento *retrospectivo* intenta disolver el poder de las estructuras y sistemas que nos enfrentan como una fuerza autónoma, reduciéndolos a la dimensión de proyecciones humanas, y
2) la exigencia de autorrealización de la racionalidad en la historia: bajo

1. Véase E. Morin, *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 124-125.

2. Véase J. Wojciechowski, "The impact of knowledge on man: the ecology of knowledge", en *Hommage a Francis Meyer*, Université Aix-Marseille, 1983, y P. Auger, *L'homme microscopique*, Paris, Flammarion, 1952 (ambos citados por Edgard Morin, *El método IV*, pp. 112-113.

esta exigencia subyace la idea de organización total de la realidad. Se trata de un movimiento *prospectivo*, animado por la idea de construir un mundo articulado y gobernado por la razón.

Al culminar este doble proceso, a través del cual debía superarse toda externalidad, el hombre esperaba reconocerse en un mundo humanizado. Nunca ha experimentado, en cambio, con más insistencia, el antagonismo de una opacidad extraña.

EXTRAÑAMIENTO Y GENEALOGÍA: EL PODER DE LO INTELIGIBLE

El tigre de Borges plantea el problema del *extrañamiento*, viejo tema al que ya hacía referencia Platón con el concepto de *eikasía*. Es el estado que corresponde, en la *alegoría de la caverna*, a los prisioneros encadenados, con la mirada dirigida hacia una pared en la que se proyectan sombras, y sin poder dar vuelta la cabeza. Los prisioneros toman las sombras por la verdadera realidad. Platón, para superar tal estado, proponía un difícil viaje impulsado por la fuerza de *eros*, es decir, por la fuerza de fascinación de las Ideas.

¿Sucede entonces que Platón pretende superar una ficción *(eikasía)* a partir de otra ficción (mundo de las Ideas)? Entenderlo así es no comprender el verdadero significado del conocimiento como *reminiscencia*. Platón advierte que las sensaciones por sí solas no son suficientes para explicar la percepción de un mundo de significaciones. Lo que hace Platón es trascender el *factum* hacia sus condiciones de posibilidad, remontando la génesis olvidada. Por eso el viaje de *ascenso* es al mismo tiempo un viaje de *regreso*. Leer el mundo sensible como reflejo del mundo suprasensible no es explicar el primero mediante una reduplicación ideal, ficticia, sino recuperar la génesis del conocimiento, elevando a la conciencia el momento no-consciente que lo constituye.

La enajenación consiste en tomar el dato como meramente dado, en reducir el *datum* a mera facticidad, sin advertir que es la perspectiva del *paradigma*[3] lo que decide en cada momento histórico qué es real y qué no lo es. (Como observaba ya Nietzsche en *Historia de un error*, al eliminar el mundo inteligible eliminamos al mismo tiempo el mundo aparente.)[4]

El poder del paradigma radica en su efectividad para producir "realidad", para promover acciones, para gobernar, conducir, cambiar el curso de la historia.

3. El uso del término *paradigma* será tomado en este trabajo en su significado más amplio, como el nudo generador, profundamente inscripto en el seno de una esfera de pensamiento y que rige su categorías rectoras organizando las relaciones lógicas, el sentido del discurso y la percepción del mundo, y que controla no sólo las teorías sino también la dimensión sociopolítica en la que arraigan.

4. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 51-52.

La fuerza operativa del mundo de las Ideas no se limita al plano gnoseológico: al término de este viaje, el hombre mismo emerge cambiado (Platón habla de un "viraje total del alma"). Y aun así, el poder de lo inteligible no se ha manifestado en su plenitud. No es suficiente la ascensión al mundo de las Ideas; para Platón el hombre no habrá alcanzado su más alto destino hasta que la organización política en la que vive no refleje a su vez el orden inteligible.[5]

De modo que el orden ideal no sólo ejerce un poder de atracción, también exige su realización efectiva en el mundo del hombre. Platón no sólo escribió la *República*; sus tres viajes a Sicilia, en donde intentó, aunque sin éxito, construir esa sociedad ideal, muestran la fuerza con que se le impuso el mandato de las Ideas.

El mundo de las Ideas puede ser denunciado como una ficción, como una mera proyección humana; esta devaluación deja sin embargo inexplicado su enorme poder, su imperio efectivo sobre la mente y la voluntad humanas.

KANT: EL NUEVO STATUS DE LAS IDEAS

Como para Platón, el lugar de las ideas es para Kant lo incondicionado y suprasensible. La búsqueda de condiciones cada vez más lejanas impulsa al entendimiento más allá de sí mismo. El entendimiento se transforma en razón, como facultad de lo incondicionado. La razón trata de este modo de realizar la unidad suprema del conocimiento, poniendo al entendimiento en concordancia universal consigo mismo. Así, lo incondicionado encierra una tensión en cuanto, exigido por el entendimiento, no puede sin embargo ser alcanzado por éste. Este objetivo –la síntesis de la totalidad de las condiciones, *inalcanzable* para el entendimiento pero sin embargo *exigido* para que el entendimiento realice su cohesión interna– es proyectado por la razón, que concibe de este modo las ideas.

Al trascender el espacio de la experiencia posible, las ideas son incognoscibles. Considerarlas cognoscibles ha sido el error de la metafísica anterior, que por ello se perdió en contradicciones insalvables. Cayó en una ilusión *(Schein)*, pero una ilusión que no puede evitarse y que no desaparecerá aunque descubramos su causa por medio de la crítica trascendental, como tampoco podemos evitar que la luna parezca más grande a su salida, aun cuando conozcamos las leyes de refracción que provocan el engaño.

Kant reserva sin embargo un espacio posible para las ideas: éstas son un producto de la razón, pero un producto *necesario*, dado que derivan de la estructura del entendimiento mismo. Kant no caerá en el error de atribuirles valor constitutivo, pero les asigna una función especial. Como signo de lo absoluto, las ideas indican una aspiración: la totalidad del sistema del

5. Véase Platón, *República*, VI, 497a.

conocimiento. De tal modo, las ideas no son algo dado *(gegeben)* sino una propuesta *(Aufgegeben)*, una tarea *(Aufgabe)*.

Kant denuncia a la metafísica anterior que en forma ilegítima atribuía objetividad a las ideas. La función regulativa, efectivamente, anula las pretensiones ontológicas de las ideas. Con enorme lucidez, Kant desenmascara el proceso de su génesis, pero también con enorme lucidez sabe que no por perder su densidad ontológica perdieron su poder. Porque lo que se disimula bajo el inofensivo término de "tarea propuesta", es en realidad un exigente imperativo, un mandato de tal modo dominante como para determinar la dinámica sin precedentes de la racionalidad científica moderna. La idea de progreso indefinido, insinuada a través del uso regulativo, detenta un poder tanto o más efectivo que el ostentado por las anteriores ideas metafísicas; en efecto, la nueva función tiene el mismo dinamismo que el *eros* platónico; las ideas siguen ejerciendo el mismo poder de fascinación a pesar de su degradación ontológica.

Con esta nueva función, la racionalidad adquiere una dimensión expansiva. Esto no significa que entre en contradicción con los límites impuestos al entendimiento. Kant establece un límite al entendimiento al restringirlo al conocimiento fenoménico pero, en contrapartida, abre, a través del uso regulativo de las ideas, un ámbito ilimitado de objetivación.[6]

La dialéctica trascendental, mediante la función regulativa, privilegia el carácter que presenta el plano de las ideas en cuanto sistema absoluto de la totalidad del conocimiento. A partir de ahora la idea de *razón*, como tal sistema, exigirá no sólo su reconocimiento como ideal inalcanzable sino su efectiva realización en la historia.

Kant establece de este modo, ya en la *Crítica de la razón pura*, a partir de la dialéctica trascendental, la resolución de la *razón teórica* en *razón práctica*: en efecto, en el uso regulativo las ideas revisten la forma de *imperativos*, pero no en sentido ético, sino en el seno de la razón teórica misma. Con esto están al mismo tiempo supuestas en forma inminente las condiciones para dar el paso decisivo de la conversión de la *razón teórico-práctica* en *razón histórica*.

Ésta es la nueva perspectiva a partir de la cual se desplegarán los caminos de Fichte y Hegel.

Ya Kant en la *Crítica del juicio* había asumido la necesidad de unificación de las tres críticas, al presumir un posible punto de vista desde el cual la naturaleza pueda aparecer determinada según leyes, no ya del entendimiento, sino de la razón. En la dialéctica trascendental, la exigencia de

6. Véase Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, Anales de la Universidad de Chile, 1958, complemento N° 8, p. 61. Heidegger opone la experiencia griega del ente a la moderna: "Una cosa es la conservación del en cada caso limitado ámbito de la descobertura por el inteligir de lo presente [...]; otra, el proceder en el campo despejado de límites de la posible objetivación a través del cálculo de la representación accesible para cualquiera y para todos obligatoria".

unidad sistemática era proyectada como una idea de la razón, más allá del plano de la naturaleza. Pero en la *Crítica del juicio*, aunque bajo la forma de la reflexión, Kant encuentra un principio que le permitirá proyectar la idea de sistema en el mundo de la naturaleza. Mediante la idea de naturaleza como *tekne* (como si hubiera sido ordenada por una inteligencia divina), la idea de *finalidad* –idea racional– se instala en el mundo de la naturaleza; con ello adquiere forma el proyecto de la realización temporal del reino de los fines (o reino de la libertad), con lo que estamos ya, de alguna manera, planteando el problema en términos de realización de la razón en la historia.

FICHTE: EL IDEAL PROYECTADO EN LA HISTORIA

Partiendo de este planteo, Fichte radicaliza sin timidez los supuestos kantianos. Colocado resueltamente en el idealismo, advierte la incompatibilidad entre su posición y el realismo, por lo que ninguno de los dos sistemas podrá refutar al otro mediante argumentaciones lógicas. En efecto, el límite de la lógica está dado por el hecho de que se puede argumentar desde principios, pero no decidir lógicamente acerca de los principios mismos. ¿Cuál es entonces el criterio de decisión entre los dos sistemas?

En una audaz postulación, Fichte responde que la filosofía que se elige depende de la clase de hombre que uno es –lo que depende a su vez de qué entienda cada uno que es su supremo interés (principio eminentemente práctico)–. Qué clase de personas pueden darse, lo describe Fichte oponiendo dos tipos de caracteres: el primero, el de los que no han llegado a elevarse al sentimiento de su independencia, sólo pueden hacerse una imagen de sí mismos a través de las cosas.

> Éstos tiene sólo esa dispersa conciencia de sí que anda apegada a los objetos. [...] Su imagen les es devuelta sólo por las cosas, como por un espejo. [...] Si se les arrancan las cosas, se pierde al par su yo [...] El principio de los dogmáticos es la fe en las cosas [...] así, pues, una fe mediata en su propio yo disperso y sustentado sólo por los objetos.[7]

El segundo tipo de carácter es el de aquellos que tienen conciencia de su independencia frente al mundo exterior; su conciencia de sí es inmediata.

Si nos detenemos en esta doble caracterización vemos que, en realidad, el verdadero criterio de diferenciación no está anunciado. En efecto, si partimos del idealismo trascendental de Fichte, en que el no-yo es puesto por el yo o, mejor, en que el yo sólo puede constituirse a partir de su desdoblamiento en el no-yo, ¿por qué es censurado el primer carácter

7. J.G. Fichte, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987, Primera Introducción, pp. 18-19.

como extrañado en el mundo de las cosas si, en última instancia, las "cosas dispersas, a través de las cuales su propia imagen le viene proyectada como por medio de un espejo", no son a su vez más que proyecciones de su propio yo?

Porque, precisamente, lo que ignora el primer sujeto es el *proceso de producción* mismo del no-yo a partir del yo. El origen de la alienación consiste, por lo tanto, en atribuir al mundo exterior un poder propio, en situarse frente a él como frente a una facticidad extraña, sin reconocerlo como su propia objetivación.

Sujetado a su propio espejismo por olvido de su génesis, el dogmático se esforzará vanamente en adquirir seguridad a través de las cosas. Carrera vana, ya que de este modo, totalmente volcado hacia el exterior, nunca logrará la recuperación total de sí mismo: el autorreconocimiento, para Fichte, supone la "mirada interior". Pero a su vez esta mirada interior no es una simple introspección inmediata; supone reconstruir el proceso de génesis, olvidado por el hombre común. De aquí el primer postulado: "Fíjate en ti mismo, construye el concepto de ti mismo, y observa cómo lo haces".[8] En esta construcción está encerrada la génesis dialéctica. El simple "observa cómo lo haces" implica nada menos que toda la *Doctrina de la ciencia.*

Fichte advierte ya la enorme potencia que representa bajo el sistema industrial moderno el mundo creado por el hombre. Ese mundo se impone al hombre como un poder desafiante. El hombre desgarrado no puede reconocer en ese poder autónomo su propia proyección.

Por ello, para Fichte se hace necesario un doble movimiento: por un lado, la desactivación del espejismo, remontando el proceso de la génesis olvidada. Pero, por otro, se hace patente el imperativo de proyectar un mundo en que el hombre pueda reconocerse.

De este modo estos dos géneros de hombres representan dos grados de la humanidad: en la historia hay una marcha progresiva.

La *Doctrina de la ciencia* parte del yo como intuición intelectual para finalizar con el yo como Idea. El yo como intuición intelectual es sólo la forma de la yoidad (actuar que revierte en sí mismo y que se da de este modo su propio contenido). Pero el yo como Idea es un *ideal de la humanidad*: es el ser racional perfectamente realizado, y esto en dos sentidos: 1) en tanto ha reproducido en sí mismo la razón universal (y superado, de esta manera, su mera individualidad sensible), y 2) en tanto ha realizado la razón fuera de sí mismo, en el mundo.[9]

Al llegar a este momento, Fichte cumple el objetivo perseguido por Kant en la *Crítica del juicio*: a través de la legalidad natural, se efectiviza el cumplimiento del fin último de la razón en el mundo.

De este modo el yo como Idea de Fichte absorbe en el plano histórico el papel regulativo-imperativo de las ideas kantianas: "Debemos ir acercándo-

8. Ídem, p. 7.

9. Véase ídem, Segunda Introducción, § 11, pp. 102-104.

nos a esta idea indefinidamente".[10] Pero con una significativa diferencia: Kant, dice Fichte, "habla de una ilusión que siempre vuelve pese a que sabemos que es ilusión. [...] Pero ilusionarse no es el estado de la convicción ni es el estado de concordancia consigo mismo, sino el estado de un *grave conflicto interior*". Según Fichte, "no vuelve ninguna ilusión",[11] porque al explicitar exhaustivamente el proceso de génesis en la *Doctrina de la ciencia* queda superado el extrañamiento de la conciencia.

HEGEL: EL IDEAL REALIZADO EN LA HISTORIA

En Kant, el develamiento del proceso de génesis de las ideas no es suficiente para impedir la ilusión trascendental. Sin embargo, produce un cambio fundamental en el prestigio ontológico de las ideas; pero aunque se las ha despojado de su status no se las despojó por eso de su poder: desde ahora su mandato tiene la forma del deber.

En Fichte, al descubrir la génesis, no sólo la forma sino también el contenido del mundo exterior pierde autonomía ontológica. Con ello Fichte intenta desactivar su poder como fuente de extrañamiento. Al mismo tiempo se articula cada vez con más nitidez la fuerza de la idea, ya expuesta por Kant, aunque con mucha prudencia –bajo la forma de un juicio de la reflexión–, en la *Crítica del juicio*, de la realización de la razón en el mundo. Las ideas de la razón ya no se conforman con permanecer extáticas en el *topos hyperouraneos*; aumentan cada vez más sus exigencias: desde ahora pretenden realizarse efectivamente en la historia.

La forma histórica del cumplimiento de este propósito es en Fichte una insinuación. Pero en Hegel, el carácter histórico del proceso de génesis es asumido en toda su plenitud. La razón se afirma ahora como razón histórica.

La razón se realiza en la historia. Para que este proceso se lleve a cabo, el individuo debe asumir como propios los fines de la razón universal. Con la *astucia de la razón*, el ideal de la razón, que en Kant y Fichte se presenta como un *imperativo*, se asume en Hegel bajo la forma de la *pasión*: "Nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión".[12] Las ideas ya no necesitan imponerse con la fuerza externa del *deber*, desde que se interiorizan en los individuos con la potencia de la *identificación*.[13]

10. Ídem, p. 104.

11. J.G. Fichte, ob. cit., § 10, p. 101.

12. G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1971, p. 51.

13. Hay que observar sin embargo que esta idea está ya prefigurada en Kant (véase "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 43-45: el progreso del género humano hacia un orden conforme a la razón "utiliza con este fin hasta las intenciones egoístas del engrandecimiento de los jefes, a pesar de que éstos sólo entienden las propias ventajas").

El proceso de autorrealización de la razón culmina con el saber absoluto, lo que significa la exhaustiva recuperación reflexiva del proceso de génesis. De esta manera, al conquistar la total autotransparencia del proceso, se llega al mismo tiempo a la realización de la libertad, como la anulación de toda exterioridad. El extrañamiento de la conciencia ha quedado finalmente superado.

De la conciencia desgarrada pasamos a la exigencia de autoconciencia conciliada, de la racionalidad desdoblada (posibilidades finitas-ideales absolutos) pasamos a la exigencia de la realización efectiva de la racionalidad en el mundo.

Sin embargo, la confianza en que esa racionalidad se proyecte en el devenir histórico, dominando el progreso hacia su realización total, se ve pronto perturbada. En efecto, la dinámica del mundo moderno del capital, la industria, la técnica, se autonomiza en forma acelerada frente a las ilusiones de la razón de reconocerse en un mundo producido y gobernado por ella. La razón confiaba en que bastaba desmontar el proceso de su génesis para superar el extrañamiento. Pero el extrañamiento continúa, el desgarramiento aumenta, el mundo que se creía dominado se alza cada vez más como un poder hostil.

FEUERBACH Y MARX: EL NUEVO ESPACIO DE LA GENEALOGÍA

Ludwig Feuerbach realiza la disolución de la teología en antropología. Dios es objeto *(Gegenstand)* únicamente del hombre, pero el objeto al que se refiere un ser no es otra cosa sino su esencia objetivada; en la esencia de Dios sólo se expresa la proyección de la esencia del hombre.

Pero Feuerbach retoma la categoría de objetivación de Hegel como arma, no solamente contra la religión, sino contra el idealismo del sistema hegeliano: de la misma manera que la esencia de la teología es la esencia del hombre, proyectada *fuera* del hombre, la esencia de la lógica de Hegel es el pensar del hombre, colocado *fuera* del hombre. La Idea de Hegel no es, por lo tanto, más que el desdoblamiento del hombre, la esencia del hombre proyectada y objetivada.

La crítica de Feuerbach perturba el protagonismo de la Idea como sujeto de la historia. La historia queda reducida a historia humana. Pero su crítica se mantiene en el plano gnoseológico. Desde Marx, en cambio, la crítica desborda el plano gnoseológico, porque su concepto de génesis también desborda el plano filosófico.

Para Marx, como para Feuerbach, la religión –y con ello, a su vez, la razón hegeliana– es la conciencia invertida del mundo pero, agrega, porque el mundo (el Estado y la sociedad) es ya un mundo invertido. El desdoblamiento del fundamento terrenal en un reino independiente que "flota en las nubes" es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de ese fundamento terrenal consigo mismo. Por ello, superar la inversión implica superar las condiciones históricas que posibilitan la

inversión. Por consiguiente, implica la exigencia de la transformación del mundo real.

La crítica impone radicalizar la génesis del proceso que ha conducido a la inversión alcanzando las condiciones metateóricas, con lo que la génesis de las ideas se traslada a la historia humana, esto es, para Marx, a las condiciones en que los hombres producen su vida. Por ello, las creaciones del espíritu –ideas, religión, moral, filosofía– no tienen su propia historia, pues "no es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia".[14] Hasta los objetos de la certeza sensorial más simples le vienen dados al hombre por el desarrollo social y la industria.

Sin embargo, la división del trabajo en físico e intelectual produce la ilusión de que las ideas pueden emanciparse de la práctica real, la ilusión de la "teoría pura". Aun cuando estas teorías se hallen en contradicción con las condiciones existentes, esto sólo reproduce, según Marx, la contradicción real entre las relaciones sociales y las fuerzas productivas existentes.

Al llegar a este punto, da la impresión de que las ideas han perdido toda autonomía, se han convertido en un epifenómeno de la base social, de las relaciones de producción existentes. Esto estaría a la vez confirmado en la célebre frase: "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época", es decir, "las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes".[15]

No obstante, a pesar de esta sujeción, queda implícito el papel fundamental de las ideas: toda dominación debe legitimarse; ningún poder puede ejercerse exclusivamente sobre la base de la violencia; el rol de las ideas como discurso de legitimación no es entonces circunstancial ni prescindible; todo grupo de poder, para lograr sus fines, necesita presentar sus propios objetivos como objetivos sociales, sus ideales como los únicos racionales y válidos. Esta estrategia de enmascaramiento ideológico opera en forma inversa a la *astucia de la razón* hegeliana: no son los fines universales los que instrumentan las ambiciones humanas, sino los intereses particulares los que se valen de los objetivos generales.

Como ideología, las ideas desarrollan un poder más efectivo que las armas, porque es un poder intangible, disimulado. Pero Marx mismo reconoce la potencia de las ideas que no derivan del poder dominante, sino que lo enfrentan: "El arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material; pero también la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas".[16] Esta última frase es de neta inspiración hegeliana; se trata de la misma fuerza de identificación que Hegel ya había reconocido en la marcha

14. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, cap. I, p. 26.

15. Ídem, pp. 50-51.

16. K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965, p. 30.

de la historia, con la diferencia de que para Marx no son los héroes los que protagonizan los grandes cambios sino las masas sociales.

La crítica de Feuerbach a la religión encierra para Marx el esquema de la crítica como exposición del proceso de génesis de potencias que nos enfrentan como fuerzas externas, pero que el análisis revela como proyecciones humanas. Éste es el modelo teórico que Marx emplea para interpretar el sistema de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción que, aunque proceden del hombre, se erigen ante él como un poder ajeno y hostil. El capital es trabajo enajenado, del mismo modo que para Feuerbach Dios es la objetivación enajenada de las potencialidades humanas. A su vez, las relaciones sociales entre los hombres se proyectan en los productos de su trabajo como si se tratase del carácter material de estos objetos (fetichismo de la mercancía).[17] Los productos del trabajo se convierten en "jeroglíficos sociales". Las relaciones sociales se cosifican y autonomizan. El hombre no puede reconocerse en el mundo creado por él.

Para Marx, el extrañamiento se disuelve desde premisas prácticas –la revolución comunista–, que a su vez requieren ciertas condiciones; entre ellas, el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal (mercado mundial). Es aquí donde aparece una premisa no alcanzada por la crítica: la idea que atribuye al desarrollo de las fuerzas productivas un potencial liberador. Marx confiaba en que la revolución podría colocar las fuerzas productivas desarrolladas por la burguesía bajo control consciente de los hombres libremente socializados. En este momento se efectivizaría en la praxis social la reapropiación del universo humano enajenado.

El planteo de Marx retoma el ideal de la realización de la razón en la historia; el ideal cambió de lugar al cambiar de lugar la historia misma, encontrando un nuevo espacio en el cual nutrirse y activarse. Desde su perspectiva histórica, sin embargo, Marx no podía advertir la creciente autonomía que adquiere el desarrollo del universo tecnológico bajo el sistema industrial moderno. De hecho, el progreso tecnoeconómico se realiza en forma cada vez más desvinculada de las decisiones humanas deliberadas. La expectativa de someter el desarrollo de las fuerzas productivas al control social se revela ilusoria.

DEL ORDEN TEÓRICO A LA ORGANIZACIÓN TÉCNICA

A través de este proceso, la razón, en el intento de reconocerse en el mundo como autoobjetivación, consumó su despliegue como autoconciencia. No trató simplemente de reflejar una imagen del mundo, sino de cons-

17. Véase K. Marx, *El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, t. I, cap. 4. También "El trabajo enajenado", en K. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

truir el mundo como sistema organizado.[18] Con ello la razón, que primero se manifestara como autoconciencia cognoscente, explicita su fondo como voluntad de posesión. Los grandes sistemas teóricos del siglo XIX no serían concebibles sin la voluntad posesiva de la autoconciencia de reducir la totalidad del ente a su autoproyección. El ideal de control universal, que se remonta a Bacon y Descartes, se despliega en estos sistemas en un nivel todavía teórico. Pero la concreción efectiva de la organización total como orden universal se consuma en la técnica.[19]

En la técnica como organización planetaria se explicitan los supuestos de la razón occidental que permanecían ocultos. Recién ahora se manifiesta la ambigüedad que encerraban. Al culminar el proceso de la total autoproyección de la racionalidad, el hombre esperaba poder reconocerse en un mundo humanizado. Nunca se ha sentido, en cambio, más extraño a sí mismo, más enfrentado a una fuerza de coacción extraña.

EL PODER DE LOS PARADIGMAS

Aunque a lo largo de este recorrido la filosofía amplificó el alcance de la crítica de las ideas hacia las condiciones metateóricas de su génesis, no efectuó una crítica lo suficientemente profunda de la idea de razón. Sólo cambió el espacio en que la razón pudiera objetivarse. El núcleo de la racionalidad no fue alcanzado por la crítica, porque para ello era necesario sondear aun más a fondo, hasta el paradigma no explícito, no formulado, que sostiene a su vez la idea moderna de racionalidad y las grandes transformaciones históricas, culturales, económicas, que conforman con ella una misma estructura dinámica. Por ello, aunque el ideal de control universal de los sistemas generados por el hombre haya entrado en crisis, la fuerza operativa de esta idea sigue rigiendo la dinámica de la sociedad científico-tecnológica, bajo la protección del paradigma que está en su base.

La dificultad para llegar al nudo arqueológico que conforma el paradigma consiste, como advierte Morin, en que el núcleo del paradigma está siempre vacío; el paradigma no se formula jamás, no está inscripto en ninguna parte. Es lo siempre virtual; no existe más que en sus actualizaciones, en los fenómenos que genera, por lo que depende de tales efectos para reactualizarse. Es la invisibilidad del paradigma lo que lo hace invulnerable; por ello no puede ser cuestionado directamente. Puede sufrir erosiones, disfunciones, que lo van debilitando, pero no será reemplazado hasta que no se alteren profundamente sus núcleos-fuerza organizadores.

Un cambio de paradigma provoca un cambio del universo del hombre, por lo que genera enormes resistencias. No podrá ser reemplazado sin que

18. Véase M. Heidegger, ob. cit., especialmente complemento N° 6, pp. 55-56.

19. Véase G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, México, Gedisa, 1987, cap. II.

tengan lugar grandes transformaciones socioculturales, pero éstas no pueden ocurrir sin una transformación del paradigma.[20]

El paradigma moderno está hoy en crisis, pero su núcleo profundo aún no ha sido afectado.

PENSAR LO NO PENSADO

Llegar a ese núcleo requiere, como ha propuesto Heidegger, el esfuerzo de pensar lo no pensado.[21]

Lo no pensado no se refiere a lo que los filósofos no llegaron a tematizar, ni a la génesis olvidada, y cuyo proceso habría que recuperar para restablecer el lugar de la verdad, sino a lo que constantemente se muestra ocultándose, a lo que se hace presente en el modo de la ausencia, al fondo que permanece oscuro, y que sin embargo interviene activamente para constituir lo que se manifiesta.

Es lo que otorga su poder a las ideas, a las obras y a los sistemas creados por el hombre, poder que permanece aún cuando descubrimos que proceden de nuestras propias proyecciones, porque ese poder, en definitiva, no nos pertenece.

El hombre se enfrenta al aumento exponencial de la autonomía de los sistemas que genera; sin embargo, la dificultad para abordar los núcleos paradigmáticos que operan desde lo impensado provocan la ilusión de control y poder. Nos encontramos nuevamente en estado de *eikasía*. Somos, en palabras de Langdom Winner, "sonámbulos tecnológicos vagando por un constante sueño".[22]

Desde allí, varios tigres –robotizados, por supuesto– nos dirigen, a veces, una mirada indiferente.

20. Véase E. Morin, ob. cit., pp. 211-237.

21. Véase M. Heidegger, "La constitución ontológica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 111-117. También "L'origine de l'œuvre d'art. L'oœuvre et la vérité", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1980, pp. 41-63.

22. L. Winner, *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 192.

ALCANCES Y LÍMITES DE LA HERMENÉUTICA EN GADAMER*

MÁS ALLÁ DEL MÉTODO

Vivimos en la época de la tecnociencia. Esto no se refiere solamente a nuestra condición de testigos de las asombrosas hazañas de la técnica y de la ciencia. Tampoco significa meramente que la ciencia y la técnica configuren una presencia cada vez más familiar en los menores detalles de nuestra vida cotidiana. Significa, sobre todo, la expansión de los criterios de racionalidad científico-técnica hacia ámbitos cada vez más extensos del entramado social y hacia planos cada vez más profundos de nuestra dimensión psicobiológica.

"El espíritu metodológico de la ciencia", afirma Hans-George Gadamer en *Verdad y método*, "se impone en todo".[1] Por ello, como ya había advertido Max Weber, nuestra época está determinada, más que por el inmenso progreso de la ciencia moderna, por la racionalización creciente de la sociedad y por la tecnocratización de su dirección.

La racionalidad, a su vez, ha sufrido una doble reducción: 1) la ciencia y la tecnología han pretendido agotar la totalidad del ámbito de la razón; 2) se ha querido dar cuenta de la cientificidad a través de una sola de sus dimensiones: la instancia lógico-metodológica.

La división poppereana entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación contribuyó, a su vez, al desanclaje de la razón científica de su suelo histórico, social y cultural.

Desde la hegemonía de la dimensión metodológica se pretendió entonces haber liberado a la razón científica de todo presupuesto filosófico, histórico e ideológico. La verdad acontece, según esta posición, como resultado del método. El método es, a su vez, la garantía de la objetividad. Esta convicción hace de la razón una instancia autónoma, neutral y ahistórica, y del método

* Versión ampliada del trabajo presentado al II Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, convocado por la Fundación Bariloche, junio de 1994.

1. H.-G. Gadamer *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984, Prólogo a la segunda edición, p. 11.

el lugar exclusivo de la verdad objetiva. Esta supuesta autonomía del método se inscribe en la trayectoria abierta por el ideal cartesiano y por la Ilustración.

Frente a la preeminencia del método, a partir de la década del 60 surgen algunos planteos que, sin negar la importancia del andamiaje metodológico, señalan su insuficiencia como única instancia relevante del quehacer científico. Se abre paso la idea de que el conocimiento no es insular, es peninsular, y ha llegado el momento de volverlo a unir con el continente de que forma parte.[2]

Sin desestimar la importancia del método, se insiste cada vez con más convicción en la necesidad de contextualizar las teorías científicas y su estructura metodológica en la trama de la historia y de la cultura. Se trata también de ampliar el horizonte del conocimiento científico hasta los supuestos extracientíficos que, aunque en forma disimulada, operan activamente en la constitución de las teorías.

Desde esta perspectiva, en *La estructura de las revoluciones científicas* Thomas S. Kuhn desarrolló, a través del concepto de paradigma, la idea de que, bajo la claridad lógico-deductiva de las teorías científicas opera un fondo colectivo de convicciones básicas, pero que actúan con la intensidad de verdaderos imperativos. Kuhn da el nombre de "compromisos básicos" a estos supuestos. Con ello da a entender que su papel en las teorías no es en absoluto marginal ni accesorio. Por el contrario, las verdaderas revoluciones son las que afectan a este fondo oscuro y subterráneo.

Gadamer concluye *Verdad y método* en 1959, un año antes de la primera edición de *La estructura de las revoluciones científicas*. Sus propuestas, sin embargo, comparten la intención de "ir más allá del método sin negar la relevancia del método".[3]

La hermenéutica filosófica se inserta así en ese movimiento reflexivo que ha superado la orientación unilateral hacia el *factum* de la ciencia, para tematizar también sus condiciones y sus límites. Pero la hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia, en cuanto su reflexión descubre también *dentro* de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación pero que la sostienen.

EL ESPACIO HERMENÉUTICO

La afirmación de la importancia de la lógica de la investigación no excluye el reconocimiento de que ésta no lo es todo. La problemática de la hermenéutica, por consiguiente, se abre más allá de las fronteras del método de la ciencia para instalarse, desde el horizonte de la comprensión, en el espacio abierto de la experiencia humana del mundo.

2. Véase E. Morin, *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 22.

3. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Epílogo, p. 642.

Desde allí Gadamer intenta desarrollar un concepto de conocimiento y de verdad que responda a la totalidad de la experiencia hermenéutica. En este sentido, rescata los ámbitos del arte y de la historia como formas de experiencia donde también se expone una pretensión de verdad que excede el contorno del conocimiento metódico. Su lugar es el de la comprensión como aquel horizonte previo de experiencia que precede y excede a la ciencia, pero que al mismo tiempo la hace posible. Concretamente, Gadamer pregunta cómo es posible la comprensión.

La pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión remiten a Gadamer a la analítica existenciaria tal como la desarrolló Heidegger en *El ser y el tiempo*. La comprensión, por lo tanto, antes que un comportamiento específico, designa la estructura existenciaria del *Dasein* como pro-yecto. De este modo, el alcance de la interrogación hermenéutica desborda el plano metodológico: la hermenéutica, en Gadamer, no es un mero método, sino que constituye el movimiento mismo de la experiencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

En este punto se produce un vuelco en el planteo: del plano epistemológico se pasa a una ontología del ser finito, de la primacía del sujeto gnoseológico se pasa a una ontología del ser que existe en el modo del comprender.

Lo que interesa en especial para explicar este vuelco es señalar las líneas fundamentales a través de las cuales la filosofía elabora nuevas propuestas para plantear, sobre otras bases, los problemas que quedaban sin respuesta dentro del proyecto cartesiano y del Iluminismo: el encapsulamiento de la subjetividad y, consecuentemente, el abismo abierto por el *cogito* entre sujeto y objeto, la relación entre razón e historia y entre mundo y lenguaje.

MÁS ALLÁ DEL *COGITO* CARTESIANO

Mediante las reglas del método, Descartes buscaba liberar a la razón de la "precipitación y la prevención", es decir, no afirmar la verdad del conocimiento antes de estar seguros de su evidencia, y dejar de lado los prejuicios provenientes de la tradición, las costumbres o la autoridad. A su vez, el modelo de evidencia se localiza en el *cogito*. El *cogito* significa la identidad de ser y conocer, la autotransparencia del ser que se presenta inmediatamente ante sí mismo. Descartes pretende de este modo haber logrado la exigencia de un fundamento incondicionado, pero esta conquista supone un costo muy alto. Por un lado, la identidad de ser y conocer es abstracta, no realizada, vacía. Es, en palabras de Paul Ricœur, una verdad vana, un primer paso que no puede ser seguido de ningún otro, en tanto que el *ego* del *ego cogito* no sea apresado en el espejo de sus objetos, y finalmente de sus actos.[4]

4. Véase P. Ricœur, *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 22.

Por otro lado, la inmediatez del *cogito* garantiza la evidencia, pero al precio de romper la referencia con el mundo. En consecuencia, el mundo exterior queda degradado a mera representación, a mera imagen que debe legitimarse ante el sujeto. Descartes sólo podrá superar la escisión que ha abierto entre sujeto y objeto apelando a la garantía divina.

El planteo del problema del conocimiento a partir de esta escisión lo convierte en irresoluble. El ego es una evidencia, pero encapsulada: no podrá nunca atravesar la distancia que lo separa de lo absolutamente otro. Éste fue el problema que heredó la filosofía moderna. Desde Kant hasta Hegel el idealismo alemán trató de disolver esta distancia. Para ello desdobló la autorreflexión del *cogito* hasta reconocer en el objeto la proyección del sujeto. Como observa Ricœur, la reflexión es una intuición ciega si ella no es mediatizada por las expresiones en las cuales la vida se objetiva.[5]

En este movimiento consiste la experiencia de la conciencia: reconocer en lo extraño lo otro, y hacerlo familiar, ensanchar la comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro.[6] Es así como Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu* la correspondencia entre vida y autoconciencia.

La razón comienza a interpretarse como vida: la conservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella. Todo lo que vive se alimenta de lo que es extraño. La vida no puede aprehenderse desde afuera, desde la categoría de objeto. Es la vida misma la que se desarrolla y se objetiva en configuraciones significantes y que, en un movimiento de reflexión, se reconoce en lo objetivado. La vida misma se autointerpreta. Posee, entonces, una estructura hermenéutica. La hermenéutica, por lo tanto, se perfila como mucho más que un método: es la misma estructura de la vida.[7]

Pero, al mismo tiempo, la razón comienza a pensarse como historia: la temporalidad no será ya una dimensión externa sino el movimiento mismo de la razón.

RAZÓN E HISTORIA

La relevancia de la dimensión histórica es señalada no solamente como un referente exterior y ajeno a las teorías sino como una fuerza operante en el interior del conocimiento racional.

La efectividad de la historia no es la de un pasado ya ausente sino la de una presencia efectiva en la vida social e individual. Gadamer utiliza la expresión *Wirkungsgesichte* para referirse a esta efectualidad activa de la

5. Véase ídem, p. 22.

6. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 42-43.

7. Véase ídem, pp. 283-288.

historia: "Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación".[8]

Pero normalmente olvidamos este fenómeno, y tomamos la inmediatez del hecho como el lugar exclusivo de la verdad. La "historia efectual" opera entonces en toda comprensión, aunque no haya conciencia explícita de ello. La expectativa de que la historia efectual pueda llegar a hacerse completamente consciente respondería a la pretensión hegeliana de un saber absoluto, en el que la historia lograría su total autotransparencia. Por el contrario, la conciencia de la historia efectual no es sino la conciencia de la *situación hermenéutica*. A ella no le cabe una total iluminación. La situación hermenéutica es siempre abierta, responde al carácter del ser histórico que somos: "Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse".[9]

El concepto que mejor responde al de la situación hermenéutica es el de *horizonte*: no limitarse a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El horizonte, a su vez, se desplaza al paso de quien se mueve, pero no en el mero sentido de trasladarse de un horizonte a otro sino en el de ganar un horizonte cada vez más abarcante. Ganar un horizonte es precisamente integrarlo en un todo más amplio. Gadamer puede hablar entonces de *fusión de horizontes*.[10]

LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Gadamer elabora este concepto a partir del concepto de experiencia de Hegel: la experiencia de la conciencia consiste en reconocerse a sí misma en el ser-otro. Sin embargo, para Hegel el camino de la experiencia de la conciencia debe conducir a un saberse que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí. La culminación de la experiencia es el saber absoluto, como consumada identidad de conciencia y objeto, lo que significa, a su vez, la superación de toda experiencia. Para Gadamer, en cambio, la estructura de la experiencia consiste en estar siempre abierta a nuevas experiencias; no puede consumarse en un saber total. Por ello, "la experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana". Aquí se pone de manifiesto el momento negativo de la experiencia. Gadamer sabe que toda experiencia entraña dolor, y que aquello que se aprende por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser humano.[11]

A su vez, la historia efectual operante en toda experiencia impide su total objetivación. La experiencia hermenéutica es por ello siempre "experiencia de la propia historicidad".[12] El objetivo de la ciencia, en cambio, es objetivar

8. Ídem, p. 371.
9. Ídem, p. 372.
10. Véase ídem, p. 377.
11. Ídem, p. 433.
12. Ídem, p. 434.

la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. La experiencia se reduce entonces a experimento científico, lo que se logra a través de su organización metodológica. Aun las ciencias históricas, para Gadamer, efectuarían este recorte, al objetivar el pasado histórico y desconectarlo de la historia efectual.

LA RUPTURA DEL MODELO SUSTANCIALISTA DEL SUJETO

A partir de Fichte, el yo deja de ser considerado como una sustancia, un ser, una cosa, para ser enfocado como actividad, como tarea *(Tatsache)*, línea que prosigue Hegel, al pensar la sustancia como sujeto.

A su turno, Husserl busca superar el modelo objetivista y sustancialista del sujeto mediante el concepto de *intencionalidad*. Los fenómenos son los correlatos significativos de la vida intencional. Con ello Husserl busca romper las barreras entre sujeto y objeto. Sin embargo, como observa Ricœur, es contra el primer Husserl que se ha elaborado la teoría de la comprensión. Para el primer Husserl, afirma Ricœur, "la reducción de la tesis del mundo es en efecto una reducción de la cuestión del ser a la cuestión del sentido del ser; [pero] el sentido del ser, a su vez, se halla reducido a un simple correlato de los modos subjetivos de intención".[13]

En cambio, es en el último Husserl cuando la hermenéutica reconoce un aporte radical: en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl articula su crítica del objetivismo sobre el tema de la *Lebenswelt*, el "mundo de la vida", un estrato de la experiencia anterior a la relación sujeto-objeto. En lugar de un sujeto encerrado en un sistema de significaciones, Husserl encuentra un ser vivo que se proyecta en un horizonte de mundo: "Antes de la objetividad, existe el horizonte del mundo; antes del sujeto de la teoría del conocimiento, existe la vida operante que Husserl algunas veces llama anónima, no porque él vuelva por este desvío a un sujeto impersonal kantiano, sino porque el sujeto que tiene objetos es derivado, él mismo, de la vida operante".[14] Las ciencias expresan, al mismo tiempo que ocultan, este mundo de vida.[15]

Husserl advirtió que el paulatino aumento de autonomía de la ciencia disimulaba un desarrollo histórico que derivó en el olvido de la fundamentación de su significado en el mundo de la vida. La crisis en que caen las ciencias europeas –crisis de fundamentos y pérdida de significado humano– hace necesaria una reflexión sobre los presupuestos en los que descansa la validez de la ciencia.[16]

13. P. Ricœur, *Hermenéutica y estructuralismo*, p. 13.

14. Ídem, p. 13

15. Véase H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1985, pp. 189-193.

16. Véase R. Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 50-51.

Pero Husserl desarrolló el concepto de *Lebenswelt* como respuesta a la hermenéutica del *Dasein* de *El ser y el tiempo*. La interpretación de Heidegger de la estructura existenciaria del *Dasein* como "ser-en-el-mundo" produce un vuelco en el planteo tradicional. El ser en el mundo hace referencia a una relación viviente con el mundo cotidiano, histórico, concreto, relación originaria, inderivable y anterior a toda distinción entre sujeto y objeto. Al mismo tiempo rompe la tradición sustancialista del sujeto mediante la actualización del *Dasein* como ex-sistente, y de la existencia como proyecto. Su condición es la de tener-que-hacerse.

El ser y el tiempo parte de la pregunta por el ser como tema olvidado. El *Dasein*, a su vez, no se presenta como un principio autoevidente, seguro de sí, sino como ser interrogante, un ser que se pregunta por el ser. La estructura del *Dasein* es abierta al ser. No es un ser que primero exista y luego comprenda, sino que existe en el modo de comprensión del ser. La estructura del *Dasein* se revela como una estructura hermenéutica. La comprensión se mueve siempre en un horizonte de significaciones; se abre desde una situación histórica, concreta. No hay, por consiguiente, una comprensión absoluta y definitiva.

También la actividad científica se mueve en un horizonte de comprensión que establece el proyecto a partir del cual se define qué datos son relevantes, qué método se ha de seguir para organizarlos y qué categorías se fijan para su interpretación. Esto significa que no hay "hechos puros". La epistemología posterior ha elaborado esta problemática a partir del concepto de "carga teórica de la percepción".

EL HABLA

La interpretación se articula en el habla *(Rede)*. El habla articula el horizonte de sentido que proyecta la comprensión en una trama de significaciones. Desde esta articulación la estructura del mundo adviene al lenguaje *(Sprache)*. De tal modo, en el habla el mundo se muestra.

Lo que accede al lenguaje no es algo dado con anterioridad e independencia de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación. Gadamer resume esta idea en la expresión "el ser que puede ser comprendido es lenguaje".[17]

Las palabras no son signos que se refieran a las cosas como meras etiquetas que se adhieren a ellas desde el exterior: "A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones".[18] El habla constituye una dimensión originaria y fundante.

17. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 567-568.

18. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, § 34, p. 180.

Cada palabra hace aparecer el todo del lenguaje y, a la vez, lo no dicho. En el lenguaje se pone en juego un todo de sentido. Desde esta ontología del habla se hace manifiesta la insuficiencia de las teorías instrumentalistas del lenguaje.

La experiencia hermenéutica es, por lo tanto, una experiencia lingüística en la que se abre un mundo. Vivimos, dirá Gadamer, en un mundo lingüístico. Pero esto implica que no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual ésta pudiera convertirse por sí misma en objeto. Por ello, la experiencia hermenéutica será siempre participación actuante: el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo.[19]

HACIA UNA NUEVA AUTOCOMPRENSIÓN DEL HOMBRE

Los diversos aportes que Gadamer asimila y reelabora desde el horizonte de la hermenéutica le permiten elevar a ésta de técnica de la interpretación a ontología de la comprensión.

La hermenéutica en Gadamer es más que un método. Su suelo es la estructura hermenéutica de la experiencia de mundo. El título de su obra, *Verdad y método*, da a entender que el lugar de la verdad no se agota en el método: más allá del método hay un espacio más originario que rodea y sostiene lo metódico. Lo que Gadamer busca es una comprensión de las ciencias, y en especial de las ciencias humanas, más allá de su autoconciencia metódica, capaz de conectarlas con el horizonte de experiencia general del mundo. Gadamer insiste en el carácter histórico, finito, abierto, inconcluso, de esta experiencia, que a su vez siempre procede desde presupuestos de los que no es totalmente consciente. En este sentido, niega la posibilidad de la total autotransparencia del conocimiento. Frente al ideal de la Ilustración de una iluminación progresiva del conocimiento hasta su total autotransparencia, Gadamer prefiere considerar una incesante tensión interna entre iluminación y encubrimiento. Tenemos que reconocer que en la comprensión intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Una interpretación definitiva es una contradicción. Hay que asumir, por consiguiente, el inacabamiento de su quehacer. Los límites de la hermenéutica remiten a la finitud de la existencia y del conocimiento humanos. Pero ¿cuál es entonces su tarea?

Gadamer considera que más importante que interpretar el claro contenido de un enunciado es rastrear los intereses que nos guían. En este sentido, "la única vía para entender un enunciado consiste en obtener la pregunta desde la cual el enunciado es una respuesta".[20] Su tarea se dirige,

19. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 468-486 y 526-566. También Eduardo Albizu, "El lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer", en *Escritos de Filosofía*, N° 1, Buenos Aires, 1978, pp. 79-102.

20. H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, p. 75.

por consiguiente, a los enunciados enfocados como respuestas a determinados interrogantes. Comprender significa, pues, considerar desde dónde se pregunta, cuáles son los presupuestos que promueven la pregunta. Todos los enunciados son respuestas. Pero la pregunta está a su vez motivada: en cierto sentido, toda pregunta es una respuesta. Preguntar significa abrir y al mismo tiempo delimitar un horizonte. Una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos.[21] Por el contrario, es muy artificial creer que los enunciados pueden ser sometidos a un trabajo analítico sin tomar en consideración por qué son dichos, y de qué manera son respuestas a algo.

La primera tarea, entonces, es elaborar la situación hermenéutica, esto es, sacar a la luz los presupuestos ocultos e inconscientes, y las implicaciones que encierra la pregunta. Pero una dilucidación completa de estos presupuestos es inadmisible. Esto está vinculado al hecho de que lo inconsciente y lo implícito no constituyen simplemente lo opuesto a la existencia humana consciente: son al mismo tiempo sus partes integrantes. Por ello, la tarea de comprensión es limitada. Dentro de sus límites, se orienta a partir de nuestro interés hermenéutico. Por consiguiente, comparte un compromiso y un riesgo. Así se confirma, a su vez, la hermenéutica filosófica no sólo como teoría de la comprensión sino como filosofía práctica. Significa, además, que la comprensión no es un mero saber frente al cual podamos permanecer imparciales o indiferentes. Una comprensión lograda, para Gadamer, se interioriza como una nueva experiencia modificando la totalidad de nuestra existencia. Toda comprensión, es entonces, autocomprensión. Gadamer rescata en este punto el concepto de *Bildung*, con el fin de lograr una nueva autocomprensión de la humanidad. La necesitamos, afirma, porque

> ...vivimos en un permanente y creciente autoenajenamiento que hace rato que ya no se debe únicamente a las peculiaridades del orden económico capitalista, sino a la dependencia de la humanidad de aquello que hemos construido como civilización. Así se plantea, con creciente urgencia, la tarea de llevar al hombre nuevamente a la comprensión de sí mismo.[22]

Por consiguiente, no es sólo el papel de la hermenéutica en el campo científico lo que está en cuestión sino, sobre todo, la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia. Gadamer abre de esta forma el concepto de "praxis", reducido en el presente a la aplicación técnica de la ciencia.[23]

21. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 441.

22. H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 92.

23. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 647.

OBSERVACIONES CRÍTICAS

El pensamiento de Gadamer ha sido objeto de varias críticas. Entre otros, Jügen Habermas reprocha a Gadamer acentuar excesivamente el peso de los presupuestos históricos. Para Habermas, el progreso del hombre hacia la emancipación implica aspirar a una comunicación libre de coacción, lo que significa adherir a la posibilidad de convertir en objeto de reflexión explícita la totalidad del plano de los prejuicios y supuestos ideológicos.[24]

Este diálogo ideal tendría lugar sólo en una sociedad emancipada; bajo las condiciones históricas existentes representa una hipótesis contrafactual. Sin embargo, desde una perspectiva hermenéutica, se podría precisamente entender la efectualidad de los presupuestos históricos que impiden tal diálogo. De todos modos, las diferencias entre Habermas y Gadamer son más profundas, e involucran la noción misma de racionalidad. Ésta sería, por consiguiente, una crítica externa.

Interesa, sin embargo, hacer algunas observaciones desde el mismo horizonte hermenéutico.

La primera dificultad surge acerca de los alcances de la hermenéutica para dar cuenta, ya no del fenómeno de la comprensión, sino del de la incomprensión. Ya Heidegger había llamado la atención sobre esta posibilidad al establecer los límites del proyecto.[25] Gadamer también se refiere, a propósito de la hermenéutica en Friedrich Schleiermacher, a la idea de malentendido, en el sentido de un punto de partida de la interpretación hermenéutica orientada hacia la búsqueda de un acuerdo.

Sin embargo, desde la idea de *fusión de horizontes*, o de ampliación y desplazamientos indefinidos de la perspectiva hermenéutica, es difícil dar cuenta de los choques de culturas y de los violentos antagonismos que registra la historia. En efecto, lo que se observa en el transcurso de la experiencia humana no son serenas fusiones o cordiales acuerdos, sino luchas por el dominio de ciertos paradigmas sobre otros, de ciertas perspectivas frente a otras. En este sentido, si bien la hermenéutica ha contribuido a llamar la atención sobre los presupuestos en juego, no habría desarrollado una reflexión explícita acerca de las relaciones entre los conceptos de horizonte, racionalidad y poder.

En segundo lugar, al comentar el concepto de experiencia de Hegel, Gadamer advierte agudamente que la experiencia de la conciencia supone una *inversión*: "La conciencia se da la vuelta". La experiencia es siempre "experiencia de algo que se queda en nada: de que algo no es como lo habíamos supuesto".[26] Pero esto significa que la conciencia pretendidamente inmediata es ante todo "falsa conciencia".

24. Véase J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

25. Véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 170.

26. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 430.

Los "filósofos de la sospecha", Marx, Nietzsche y Freud, elaboraron estrategias de desenmascaramiento de esta falsa conciencia. Estimo que la hermenéutica de Gadamer no ha pensado con suficiente profundidad este problema. A pesar de sus agudas observaciones sobre la negatividad, la finitud y la temporalidad de la experiencia, su exégesis adhiere a priori a un optimista proceso progresivo de la experiencia humana hacia horizontes cada vez más englobantes y, por lo tanto, más clarificadores. De esta manera, si bien no se orienta teleológicamente hacia un saber absoluto, no deja de operar una teleología abierta hacia un "saber abarcante".[27] Esta problemática en Gadamer permanece sin resolución.

Quedaría en pie la cuestión de si éstas, entre otras dificultades, se originan en expresas limitaciones teóricas de la hermenéutica de Gadamer, o si son, simplemente, problemas no abordados desde su horizonte de interés. Sin embargo, la comprensión de la situación contemporánea exige la elaboración crítica de esta temática. Ésta podría ser la propuesta para una futura tarea hermenéutica.

27. Véase idem, pp. 375-377 y 429.

GADAMER: EL CARÁCTER ESPECULATIVO DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA*

LA LINGÜISTICIDAD DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA. LENGUAJE Y MUNDO

Lenguaje, mundo y experiencia están en Hans-George Gadamer estrechamente vinculados. Éste será el punto de partida para el análisis del carácter especulativo de la experiencia hermenéutica. Para Gadamer, el lenguaje es algo más que un mero sistema de signos para designar el ámbito de lo objetivo como ya-dado. Una teoría instrumentalista de los signos no es adecuada al fenómeno hermenéutico.

El lenguaje no es sólo una facultad del hombre para referirse al mundo, sino que en y a través del lenguaje se da para el hombre la experiencia de "tener mundo": el mundo del hombre está constituido lingüísticamente. De este modo Gadamer hace explícita la lingüisticidad originaria del hombre como ser-en-el-mundo.

Para aclarar el alcance de esta afirmación, de ascendencia heideggeriana, se hace necesario especificar la relación entre lenguaje y mundo. De esta manera se ilumina el sentido de la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica.[1]

Para Gadamer, el lenguaje se realiza como *conversación*, lo que presupone el ejercicio del mutuo *entenderse*. En efecto, todo diálogo, toda conversación, se realiza sobre un suelo común de presupuestos, un "mundo". Es justamente en el entendimiento lingüístico como se hace manifiesto el *mundo*. Pero esto significa a su vez que el lenguaje no es un simple "medio" para la comunicación; en una comunidad lingüística real, no nos ponemos primero de acuerdo, sino que *estamos ya siempre de acuerdo*: todo lo que puede decirse logra su verdadera significación desde el suelo de lo *no dicho*, desde presupuestos compartidos y nunca claramente explicitados.

* Versión ampliada del trabajo presentado al VIII Congreso Nacional de Filosofía, convocado por la Universidad Nacional de Mar del Plata, octubre de 1995.

1. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1984, p. 531.

Todo consenso, pues, sólo puede lograrse sobre la base de un acuerdo originario; el ámbito de la argumentación no es aséptico, neutral, ahistórico. Para que una argumentación sea convincente, no basta con que sea lógicamente concluyente: debe moverse en el espacio de los supuestos compartidos.

Por ello la interrogación socrática rompe toda posibilidad de diálogo: a pesar de la forma dialogal, Sócrates imposibilita deliberadamente la comunicación. En efecto, su interrogación quiebra el universo compartido de los supuestos del mundo de vida griego, se mueve en otro horizonte de sentido. Su dialéctica, como observa Gadamer, es aquí totalmente *negativa*: desconcierta el mundo de la *doxa*, desarticula no sólo los argumentos del interlocutor, sino el propio suelo en que éstos se apoyan. En este sentido, la interrogación socrática es subversiva. Sócrates no trata de encontrar nuevas respuestas a viejas cuestiones, sino que revoluciona la pregunta misma, cambia de lugar la pregunta, pero con ello abre un mundo nuevo, inaugura un nuevo paradigma, establece un nuevo suelo para un nuevo diálogo.

Tampoco Galileo puede entablar una "conversación" con los físicos aristotélico-escolásticos. Galileo inaugura una forma original de interrogar a la naturaleza que proyecta, a su vez, un nuevo concepto del ente natural, del espacio, el tiempo y el movimiento. Con la *nueva ciencia* no nace solamente una nueva física: irrumpe un mundo nuevo. Pero, a su vez, este universo emergente no puede hacerse manifiesto más que en y a través del nuevo lenguaje matemático.

El lenguaje se revela aquí en su dimensión *apofántica*: lo que accede al lenguaje no es algo dado con anterioridad e independiente de él, y que el lenguaje simplemente se limitaría a "nombrar", sino que recibe en la palabra su propia articulación: "Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser".[2]

En este punto, estamos frente al lenguaje como unidad especulativa: la unidad de *ser* y *manifestación*.

LA ESTRUCTURA *ESPECULATIVA* DEL LENGUAJE

El término "especulativo", tal como lo acuñó la filosofía del siglo XIX, remite a la idea de "espejo", pero no en el sentido del mero "reflejar" de la imagen en una superficie exterior sino en el sentido de la "reflexión". Fue Hegel quien puso de manifiesto el movimiento especulativo dentro de la proposición.

Hegel muestra cómo la forma de la proposición, entendida como la atribución de un predicado a un concepto-sujeto, encubre bajo el aspecto de

2. Ídem, p. 568.

una relación de exterioridad entre dos conceptos el movimiento dialéctico por el cual se expresan las determinaciones inmanantes del sujeto.

Para el análisis lógico-gramatical del juicio, el sujeto es lo que subyace (*hypokéimenon* = *subjectum*) a los atributos, frente a lo cual el verdadero contenido (el predicado) se comporta como su *accidens*. Por el contrario, la forma lógica de la proposición queda superada en el movimiento especulativo: en la proposición especulativa no se enuncia algo de algo, sino que se expresa la unidad del concepto y su movimiento.

La proposición filosófico-especulativa es, por lo tanto, una proposición de identidad, en que la supuesta diferencia entre el sujeto y el predicado es superada. El "es" no enuncia una relación de algo con algo diferente, sino que describe el movimiento por el que el pensamiento desdobla al sujeto para volverlo a reencontrar en el "espejo" del predicado.[3] La proposión se manifiesta entonces como la explicitación y exteriorización del movimiento interno del concepto.

En este sentido, Hegel advierte la profundidad de la dialéctica platónica, que a través de una plástica inmanente permite asistir a la génesis y el despliegue de los conceptos. El incoloro papel que juegan los interlocutores de los diálogos platónicos subraya que lo que importa verdaderamente en ellos es el autodesarrollo del pensamiento de acuerdo con su movimiento interior.[4]

Gadamer rescata el aspecto dialéctico-especulativo del pensamiento de Hegel, pero subraya al mismo tiempo la radical distancia que separa la dialéctica hegeliana de la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica. Hegel pretende elevar el pensamiento –extrayendo del lenguaje el juego reflexivo de sus determinaciones– hasta la total autodeterminación del concepto.

Para Gadamer, el lenguaje tiene algo de especulativo en un sentido distinto: en el habla hay un comportamiento especulativo en cuanto las palabras no son meras etiquetas de lo que ya es, sino que expresan el modo en el que el mundo se articula como totalidad de sentido. Así, en cada palabra, en cada frase, no se designa una cosa, sino que se abre un mundo.

> El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser.[5]

Esto significa, a diferencia de Hegel, que el lenguaje como expresión del pensamiento no alcanza, en su carácter especulativo, la total autotransparencia del autoconocimiento, sino que en el enunciado se oculta el horizonte de sentido que lo sostiene y hace posible.

3. Véase H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 28.

4. Ídem, pp. 13-14.

5. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 561.

El lenguaje, por lo tanto, es posible sólo en la medida en que lo dicho remite a una unidad de sentido con lo no dicho. Todo "entenderse" por medio del lenguaje remite a una precomprensión no enunciada.

Por eso, en la medida en que queda reducido a lo enunciado, el sentido de la proposición se encuentra desenfocado.

El aspecto especulativo del lenguaje encuentra su máxima actualización en la enunciación poética: la auténtica poesía no se limita a expresar un mundo que ya es, sino que abre un mundo desde una comprensión aún no transitada por los conceptos habituales.

Pero, sin embargo, según la profunda reflexión heideggeriana, la instauración de un mundo reposa sobre la Tierra, que adviene en tanto se retrae sobre sí. La Tierra hace referencia a lo que se muestra ocultándose, que se expande en tanto se cierra sobre sí misma. Éste es el sentido de la *alétheia*, como lucha entre manifestación y ocultamiento. La relación entre *mundo* y *tierra* no es la de la oposición indiferente. Su enfrentamiento guarda la forma del combate.[6] Gadamer tiene presente esta lucha entre la palabra y el suelo de lo no dicho cuando rechaza el ideal de la Ilustración de una total iluminación. Por el contrario, para él hay una incesante tensión entre manifestación y encubrimiento.

La palabra es especulativa, entonces, como vehículo de la referencia a la totalidad de sentido. Sin esa referencia la palabra es inasible.

> Lo que accede al lenguaje es, por lo tanto, algo distinto de la palabra misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje.

Y a la inversa:

> Lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación.[7]

Este doble movimiento dialéctico estaría ya presente en el significado del *Verbum Creans*: la potencia de la palabra hace que las cosas aparezcan y se muestren como comprensibles.

Pero Gadamer subraya al mismo tiempo la finitud del acontecer lingüístico, que no alcanza nunca su plena realización en la autocontemplación de un intelecto infinito.

La estructura especulativa del lenguaje consiste, entonces, no en ser copia de algo fijo, ya dado en su objetividad con anterioridad al lenguaje, sino en acceder al lenguaje como una actividad en la que la palabra no

6. Véase M. Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980.

7. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 508.

establece una relación aislada con la cosa, sino que anuncia un todo de sentido.[8]

De este modo se revela a su vez la estructura ontológica, y no meramente instrumental, del lenguaje. "El ser que puede ser comprendido es lenguaje", es decir, el modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. La palabra no es una re-producción de lo dado por medio de un signo que sostenga con ello una relación de exterioridad. Pero este proceso implica además una *tensión* entre el ser y su manifestación.

EL CARÁCTER ESPECULATIVO DE LA EXPERIENCIA

La antigüedad griega elaboró el aspecto reflexivo-especulativo del ser a partir del concepto de *lo bello* que fue, hasta el siglo XVIII, un concepto metafísico que rebasa ampliamente el sentido estético estricto que adquirió después.[9]

La palabra griega para referirse a lo bello, *kalón*, designa a aquellas cosas que son excelentes por sí mismas, a diferencia de lo útil, que sólo vale en relación con otras cosas. Es bello, por lo tanto, aquello cuyo valor es evidente por sí mismo. Lo que es *kalón* implica grandeza, posee jerarquía óntica.

Kalón se opone a *aisjrón*: lo que no soporta la mirada. Lo bello, en cambio, es "lo admirable".

Pero el concepto de lo bello aparece en los griegos en íntima conexión con el de *bueno (agathón)*. Lo bueno es aquello que se elige por sí mismo, a diferencia de lo útil, que es un medio para un fin. Así está presente en la filosofía platónica una relación muy estrecha entre la idea del bien y la de lo bello. Platón establece una verdadera equivalencia entre ambos términos, que resuena para nosotros realmente insólita.

En este contexto, no es extraño que para Platón la ordenación jerárquica del ser es también una ordenación de la belleza. La belleza misma se manifiesta más pura en el ámbito inteligible. Sin embargo, en Platón hay, más allá de la relación entre la idea de lo bello y de lo bueno, una notable preeminencia de lo bello. En efecto, en tanto el bien es inaprensible, lo bello se aprehende con más facilidad, porque en la esencia de lo bello está el que se manifieste.

Lo bello tiene *luz propia*: "Sólo a la belleza se le ha dado ser lo más manifiesto y lo más digno de ser amado [*ekphanéstaton* y *erasmiótaton*]" (Platón, *Fedro*, 250 d-e).

Por tener brillo propio, a diferencia del bien, lo bello asume una función ontológica privilegiada: la de mediación entre la idea y el fenómeno (*métexis*). La belleza está presente en lo visible, de manera que el "aparecer" corres-

8. Ídem, p. 567.

9. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 567-585.

ponde a su verdadera esencia. En esta propiedad se funda al mismo tiempo la capacidad de lo bello de atraer el deseo erótico.

En lo bello, la belleza aparece como *luz*, como brillo. Pero el modo de ser de la luz consiste en ser reflexión en sí misma. La luz no sólo hace visible las cosas sino que, al hacerlo, se hace visible ella misma. De hecho, sólo se hace visible al re-flejarse en las cosas a las que ilumina.

La metáfora de la luz, que el pensamiento griego elabora, se apoya en esta constitución reflexiva. El *nous* aristotélico actúa como la luz y, más tarde, Hegel elabora sobre este modelo la idea del *espíritu*, que en su despliegue en la multiplicidad de sus determinaciones se hace al mismo tiempo presente ante sí mismo.

Desde la idea de espíritu, a su vez, Hegel piensa la sustancia como sujeto, y el sujeto como movimiento de exteriorización y de re-flexión sobre sí mismo.[10] Aquí se manifiesta en Hegel el carácter especulativo de la experiencia de la conciencia en su camino hacia su total iluminación, como total presencia ante sí misma.

La vida del espíritu consiste en re-conocerse a sí mismo en el ser-otro.[11] El espíritu debe realizar la experiencia de la *positividad*. Lo positivo, para Hegel, es el residuo cristalizado que la vida deja tras de sí, y que es dado inmediatamente a la conciencia como lo extraño, pero que debe ser reconocido como propio y familiar. La experiencia de la conciencia es especulativa en cuanto no es un inmediato autorreflejarse, sino un viaje a través de mediaciones en las que se oculta a sí misma bajo la forma de lo positivo, de la exterioridad, para finalmente lograr la reconciliación consigo misma bajo el movimiento de re-flexión. La reconciliación es por ello tarea histórica.

El carácter especulativo de la experiencia resuena en el concepto de *formación (Bildung)*, que es para Gadamer el más grande pensamiento del siglo XVIII.[12] *Bildung* designa tanto el proceso por el cual el hombre se forma al interiorizar la cultura como esa cultura misma, en cuanto espacio espiritual en que vive el hombre. *Cultura*, a su vez, proviene de "cultivar", en el sentido de trabajar un terreno agreste. De este modo el hombre modifica la naturaleza, al mismo tiempo que da forma a su disposiciones y capacidades.

Pero también se habla de "cultivar" esas capacidades: "cultivar" es desarrollar algo dado. Kant utiliza la palabra "cultura" en este sentido, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al referirse a la obligación de no dejar oxidar los propios talentos.[13]

Pero el concepto de *formación* va más allá del cultivo de capacidades

10. Véase G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México. Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 15.

11. Véase H.-G. Gadamer. *Verdad y método*. p. 420.

12. Véase idem. pp. 38-48.

13. Véase I. Kant., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Espasa-Calpe. 1963. p. 75.

previas. En la *formación* uno se apropia de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En este sentido, recoge al mismo tiempo el concepto griego de *physis* –la fuerza imperante de lo que al desplegarse se manifiesta ante sí mismo–,[14] como también alude a la herencia platónica del concepto de *paideia*; para Platón, el individuo se educa en la medida en que asimila las formas, las ideas y los modelos que frecuenta. El concepto de *mímesis*, que hoy podríamos traducir por *identificación*, designa este proceso. Pero a su vez, a través del proceso de *mímesis* el individuo desarrolla y exterioriza sus propias capacidades.[15]

Pero fue Hegel quien profundizó el concepto de formación como el proceso dialéctico por el cual el hombre supera su inmediatez natural al incorporar el medio universal del espíritu. El que se abandona a la particularidad es "inculto", no es capaz de apartar la mirada más allá de sí mismo y dirigirla a lo universal, desde lo cual ha de determinarse a sí mismo. La formación requiere entonces sacrificio de la particularidad, lo que se realiza mediante el trabajo. La formación significa entonces, negativamente, inhibición del deseo, en tanto la esencia del trabajo no es consumir la cosa, sino formarla. De este modo la conciencia adquiere libertad como ascenso a la generalidad.

Al dar a la cosa una forma autónoma, mediante el trabajo el hombre se forma al mismo tiempo a sí mismo, adquiere conciencia de su "poder", de su habilidad, a través de un proceso que supone distanciarse de sí mismo, de su interés privado, y entrega a lo universal.

Gadamer señala la similitud de este proceso con el de la elección de una profesión, por la que uno desempeña tareas que no asumiría para sus fines privados. Pero al mismo tiempo la entrega a la generalidad de la profesión supone hacer de la profesión algo propio. En este momento se alcanza la reconciliación de lo particular y lo general.

En esta descripción de la formación en Hegel puede reconocerse ya la determinación del espíritu en tanto proceso histórico: el reconocimiento de sí mismo en el ser otro. Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu. A través de este proceso se pone de manifiesto el carácter especulativo del concepto de formación en Hegel, como experiencia de re-flexión, de retorno hacia sí mismo desde el ser otro. En este sentido, toda formación teórica es la continuación de un proceso formativo que empieza mucho antes. Cada individuo se encuentra con una sustancia espiritual ya dada, en el idioma, costumbres e instituciones de su cultura, que debe hacer suya a través de un proceso por el que supera su inmediatez natural. Hegel afirma en la *Fenomenología*:

> También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero

14. Véase M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959, pp. 51-52.

15. Véase Platón, *República*, libros II y III.

> como figuras ya dominadas por el espíritu como etapas de un camino ya trillado y allanado.[16]

Esta idea está también presente en el *Fausto* de Goethe: "La herencia de tu padre debes apropiártela para hacerla tuya".

Hegel subraya el hecho de que por este proceso no sólo se forma el individuo, sino que es de este modo como un pueblo se instituye a sí mismo: exteriorizando desde sí aquello que recupera para sí mismo.

Así, para Hegel, el concepto de formación *(Bildung)* abarca tanto el *proceso* como experiencia de la conciencia, como el *elemento* dentro del cual se realiza la experiencia. El fin que se alcanza no es nada separado del proceso que conduce hacia él: "En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el resultado es todo lo *real*, sino que lo es en su unión con su devenir"; el resultado del proceso, tomado aisladamente, es "lo universal carente de vida, [...] es simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí".[17]

EL CARÁCTER NEGATIVO DE LA EXPERIENCIA

La experiencia no es un proceso libre de conflictos: supone el desgarramiento y el dolor. La verdadera experiencia es, por lo tanto, siempre *negativa:* "La fuerza del espíritu [...] es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse".[18] Éste es el camino del entendimiento (momento de la separación, de la enajenación, del trabajo de lo negativo, energía motriz del movimiento).

En efecto, cuando se considera sólo el resultado de la experiencia, se pasa por encima del verdadero proceso, que es esencialmente *negativo.* Hegel se refiere repetidas veces a la "fuerza de lo negativo". Pero la negación es para Hegel la negación determinada, lo que otorga un carácter *dialéctico* a la experiencia. Por este movimiento dialéctico, la experiencia presenta la estructura de una *inversión* de la conciencia: la experiencia es siempre experiencia de algo que se queda en nada, de que algo no es como lo habíamos supuesto.[19] En este movimiento se alteran las dos cosas, nuestro saber y su objeto:

> Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante*

16. Véase G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 21.

17. Véase idem, p. 8.

18. Ídem, p. 11.

19. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 429-433.

> *ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llama experiencia.[20]

El nuevo objeto, agrega Hegel, se revela no como *otro* objeto con el que nos encontramos en una relación externa y contingente, sino que "llega a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma".[21] Es una *experiencia que la conciencia hace sobre sí*: la experiencia de reconocerse a sí misma en lo extraño.

"El espíritu", afirma Hegel, "sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento".[22]

Gadamer recuerda que ya Francis Bacon era consciente de que sólo a través de instancias *negativas* se accede a una nueva experiencia. Pero es en Esquilo donde Gadamer advierte el sentido profundo de esta negatividad: *aprender del padecer (páthei máthos)*: lo que el hombre aprende por el dolor no está referido a una situación particular, sino que está vinculado a la percepción de los límites del ser del hombre. La tragedia griega descubre así la significación ontológica del dolor como experiencia de la finitud humana.[23]

EL CARÁCTER ABIERTO DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Reconocer el carácter especulativo de la experiencia no obliga a Gadamer a identificarse con la filosofía hegeliana del espíritu absoluto como plena autotransparencia, como total cancelación de toda enajenación y de todo "ser-otro".

Tampoco podrá aceptar la solución de Wilhelm Dilthey de reemplazar el saber especulativo del concepto por la conciencia histórica como el vehículo a través del cual se alcanza el saber de sí mismo del espíritu.[24] La herencia de la Ilustración está presente en ambos pensadores bajo la idea de una racionalidad "dueña de sí misma" que se realiza en forma absoluta como la consumada identidad de conciencia y objeto.[25]

La objeción de Gadamer apunta a que, para Hegel, la experiencia es pensada desde el principio a partir de una posición en la que la experiencia está ya superada.[26] Porque pertenece a la esencia de la experiencia no ser

20. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 58.
21. Ídem, p. 59.
22. Ídem, p. 17.
23. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 432-433.
24. Ídem, p. 290.
25. Ídem, p. 343.
26. Ídem, p. 431.

nunca "ciencia" *(Wissenschaft)*: la verdad de la experiencia, para Gadamer, contiene siempre referencia a nuevas experiencias:

> La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación *no* en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma.[27]

RECONOCIMIENTO Y *MIT-SEIN*

El carácter especulativo de la experiencia no se manifiesta sólo en este volver sobre sí misma desde lo extraño. La experiencia tiene ese carácter porque, además, se "espeja" en el otro, en otra conciencia. En Hegel, la certeza de la autoconciencia deviene objetiva, se eleva a la verdad, al ser reconocida por otra autoconciencia. El movimiento de reflexión en que consiste la autoconciencia se produce en el desdoblamiento, en una reduplicación. Pero si bien se trata de dos autoconciencias, Hegel insiste en destacar la unidad de la autoconciencia en su desdoblamiento. La unidad no es el "yo" sino el "nosotros", el "ser-con" *(mit-sein)*.

Hegel describe el proceso de reconocimiento en la figura del *señor y el siervo*, a través de una lucha que se resuelve en una relación asimétrica, en la que una autoconciencia domina a la otra. Se trata de un reconocimiento desigual y unilateral pero, por eso mismo, no es un verdadero reconocimiento. El señor es reconocido por alguien a quien él no reconoce. Lo insostenible de la relación es que el señor, que ha luchado y arriesgado su vida por el reconocimiento, sólo ha obtenido un reconocimiento sin valor para él.[28] Por ello, esta dialéctica no puede ser definitiva. El verdadero reconocimiento supone elevarse a la libertad de ambas autoconciencias. Sin reciprocidad, no hay reconocimiento. La figura del señor y el siervo será, por lo tanto, sólo un momento del proceso histórico real, a través del cual se consuma la reflexividad de la experiencia.

La dialéctica del reconocimiento recíproco es valorada por Gadamer como uno de los momentos más profundos del pensamiento hegeliano.

Gadamer la ilustra a partir de situaciones cotidianas, como la del saludo: "Salurar en vano es una experiencia en la cual el sentimiento de uno mismo se quiebra, al menos por un momento". El saludo constituye una situación trivial, pero también los sentimientos profundos del amor o de la amistad sólo son posibles a través de esta dialéctica.

27. Ídem, pp. 431-432.

28. Véase G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, B, Autoconciencia, pp. 113-121. También A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971, pp. 11-38.

> La autoconciencia es autoconciencia sólo cuando recibe su confirmación desde el otro, pero sólo cuando ese otro obtiene también su confirmación a partir de mí mismo.[29]

Este carácter recíproco de la experiencia se da a su vez en Gadamer como *experiencia del tú*, que no es una experiencia inmediata sino reflexiva. "La historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco. Éste puede adoptar muy diversos grados de tensión, hasta llegar incluso al completo dominio de un yo por el otro. Pero incluso las formas más extensas de dominio y servidumbre son una auténtica relación dialéctica, y poseen la estructura elaborada por Hegel".[30] Sin embargo, continúa Gadamer, es ilusorio ver en el otro un instrumento completamente dominable y manejable. Incluso en el siervo hay voluntad de poder, como observara Nietzsche.

Gadamer observa que esta dialéctica de la reciprocidad entre el yo y el tú permanece oculta para la conciencia individual, que ignora que se busca a sí misma en el otro.

Pero para que la experiencia de la reciprocidad yo-tú posea una dimensión ética el otro debe ser reconocido como *persona*. Recordando una de la formas que Kant da al imperativo categórico –en cuanto reconocer al otro no sólo como medio sino como fin en sí–, Gadamer subraya que en el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es experimentar al tú realmente como tú, dejarse "hablar por él". Para esto es necesario *estar abierto*. Sin esta mutua apertura, no existe verdadero vínculo humano. "El que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vincularidad moral."[31] Quebrando la reciprocidad no se alcanza el auténtico conocimiento de sí.

En el espacio hermenéutico, la experiencia de la reciprocidad se presenta bajo la forma de "conciencia histórica". La conciencia histórica requiere conciencia de la *alteridad* del pasado, lo que supone al mismo tiempo reconocimiento del propio condicionamiento histórico, de la pertenencia a una tradición, con la que se entabla un diálogo. Ignorar el peso de la tradición pretendiendo negar la presión del horizonte histórico es buscar "hacerse señor del pasado", en lugar de buscar su comprensión.

En este sentido, señala Gadamer que la conciencia de la *historia efectual* tiene la estructura de la *experiencia*.[32] Quien no reconoce este carácter convierte la tradición en *objeto*, creyendo que puede enfrentarse libremente con ella, sin verse afectado, confiando en la factibilidad de desconectar

29. H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, pp. 35-36.

30. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 434-436.

31. Ídem, p. 437.

32. Véase ídem, p. 421.

metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella. Apoyándose en la objetividad de su procedimiento, niega su propio condicionamiento histórico, pero de esta manera permanece en la ignorancia de su propia historicidad. El que se sale de la relación vital con la tradición destruye su verdadera dimensión, convirtiéndola en pasado muerto.

Por el contrario, la conciencia de la historia efectual permite que la tradición se convierta en experiencia de apertura hacia lo que sale al encuentro *desde ella*.

LA PREGUNTA

Esta apertura se consuma en la forma de la *pregunta*, cuyo modelo paradigmático se halla en los diálogos platónicos. Preguntar es más difícil que contestar.

Desde el horizonte de la interpretación, todo enunciado debe ser considerado como una respuesta a una pregunta; más aún, citando a R.G. Collingwood, Gadamer señala que un texto sólo se comprende cuando se ha obtenido la pregunta para la cual es respuesta. Con la pregunta, lo preguntado se coloca bajo una determinada perspectiva. Es así como la hermenéutica filosófica está más interesada en las preguntas que en las respuestas.

Pero, a su vez, perseguimos determinadas preguntas motivados por nuestro interés. De hecho, toda pregunta es también una respuesta, responde a un requerimiento. Sin una tensión interna entre nuestras expectativas y las opiniones dominantes no existiría la posibilidad de la interrogación.

Es muy artificial, para Gadamer, creer que los enunciados pueden ser abstraídos de su contexto y analizados formalmente sin tomar en consideración por qué son dichos y de qué manera son respuestas a algo. Por consiguiente, el esfuerzo auténtico de investigación requiere la elaboración de la *situación hermenéutica*, es decir, debemos comprender qué se oculta detrás de la pregunta. Esta tarea equivale, para Gadamer, a hacer conscientes los presupuestos subyacentes, no en el sentido del psicoanálisis, sino sacar a la luz los supuestos y las implicaciones no explicitados textualmente. El impulso hermenéutico debe entonces retroceder con la pregunta *más allá* de lo dicho.

Preguntar significa *abrir*. La pregunta quiebra la tranquila confianza del mundo de la *doxa* y descolca a la respuestas convencionales.

Sin embargo, la apertura de la pregunta también tiene sus límites. Su delimitación está implicada por el *horizonte de la pregunta*. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en el vacío. El horizonte, a su vez, remite a los presupuestos desde los cuales se delimita el espacio de la apertura. Una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto, sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos.[33]

33. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 441.

Por ello, la dialéctica socrática *crea* los presupuestos de la interrogación.

Se entiende entonces que la hermenéutica no es un simple método que se limitaría a aplicar ciertas reglas objetivas e impersonales. Al contrario, lo dicho confirma la proximidad de la hermenéutica con la filosofía práctica. Al igual que la praxis, la comprensión comporta un compromiso personal y un *riesgo*. La comprensión no es un mero método, es una *aventura*, y en tanto tal, *peligrosa*. Cuando la comprensión se produce, no se limita a un mero saber impersonal; es una *interiorización* que penetra como una nueva experiencia por la que obtenemos al mismo tiempo una *autocomprensión* más amplia y profunda.[34] La experiencia hermenéutica, al desplegar su dialéctica especulativa, está lejos de la neutralidad metodológica: compromete y modifica profundamente al sujeto hermenéutico.

El planteo de Gadamer sobre la interrogación hermenéutica considera inadmisible que se pueda obtener una dilucidación completa acerca de los propios intereses y presupuestos que están presentes en la pregunta. Lo primero que hay que destacar, por consiguiente, es la *infinitud* de esta tarea. En este sentido, también cabe examinar cuáles son los presupuestos implícitos que siguen estando presentes en los intentos de superar los condicionamientos y los límites impuestos por el horizonte histórico.

Frente al ideal de una ilustración total, Gadamer considera que el movimiento de la experiencia hermenéutica implica una incesante tensión entre iluminación y encubrimiento.

LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA FRENTE A LA PRAXIS DE LA CIENCIA

Según Gadamer, el contenido originario del concepto de experiencia se ha visto reducido desde la óptica de la ciencia, que ha desatendido la historicidad interna de la experiencia. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia despojándola de cualquier dimensión histórica. Esta objetivación se presenta bajo el aspecto de "experimento" y se logra a través del control metodológico: la objetividad se establece a partir de la posibilidad de su repetición y reproductibilidad. Esto es válido también para las ciencias sociales, en la medida en que intentan reproducir las condiciones lógicas del método científico e ignoran el horizonte de la historia efectual como contexto del método.

En la medida en que la ciencia influye cada vez más sobre el tejido social, el concepto de técnica desplaza al concepto de praxis, reduciéndolo al de "aplicación de la ciencia".

Pero no es sólo un problema epistemológico lo que aquí está en cuestión;

34. Para el tema de *la pregunta*, véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 439-458. También *La razón en la época de la ciencia*, pp. 59-81.

en definitiva, lo que se juega es la "autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia".[35]

A diferencia de la antigüedad griega, para la que la teoría era la forma suprema de la praxis, el concepto de praxis se opone actualmente al de teoría. A su vez, la teoría se ha convertido en un concepto instrumental.[36] La ciencia se convierte en un conocimiento de contextos dominables. Si a través del experimento científico es posible predecir mediante el cálculo conexiones entre ciertas condiciones iniciales y ciertos efectos, las mismas operaciones científicas implican la operatividad técnica. La coherencia inmanente entre método científico y producción técnica se encuentra en la base de la civilización moderna.[37] Esta correspondencia se manifiesta en nuestro siglo bajo los aspectos de racionalización, desencantamiento, y bajo un nuevo criterio de transformación incesante: la rentabilidad económica, en sí misma un criterio técnico.

La extensión de los criterios técnicos hacia los distintos ámbitos de la vida social conducen al ideal de la "sociedad de expertos". La competencia del experto reemplaza a la praxis política.

Una sociedad de expertos es al mismo tiempo una sociedad de funcionarios. Cuando el sentido de la praxis queda reducido al ejercicio del funcionario, se revela la coacción objetiva inmanente a la que está sometida la moderna sociedad industrial.[38]

Pero el nuevo factor de la conformación técnica de la sociedad actual es para Gadamer la tecnificación de la formación de opinión.[39] Estos fenómenos configuran para Gadamer el verdadero problema de la sociedad actual: la amenazante pérdida de identidad del hombre contemporáneo. Lo que está en juego es la forma en que el hombre adquiere conciencia de sí y de su situación en la moderna sociedad tecnológica.[40]

Frente a la funcionalidad técnica en tanto conformadora de las relaciones sociales, Gadamer rescata el contenido dialéctico de la experiencia, definiendo la *praxis* como "comportarse y actuar con solidaridad", encontrando en el vínculo solidario la condición decisiva de la realidad social.[41]

35. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 647.

36. Véase H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 41.

37. Véase idem, p. 42.

38. Véase idem, p. 45.

39. Véase idem, p. 44.

40. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 647.

41. H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 57.

LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA

La experiencia, en el sentido profundo que Gadamer elabora a partir de su carácter dialéctico-especulativo, configura un *ethos* viviente. A partir de aquí la hermenéutica se perfila no simplemente como teoría, sino como filosofía práctica. En este contexto, al reclamar una nueva autocomprensión, Gadamer abre este concepto no como un camino que encuentra en su extremo la transparencia total, sino el movimiento constante de la vida humana, que lleva en sí una incesante tensión entre iluminación y encubrimiento.[42]

En la infinitud de esta tarea se manifiesta la finitud del hombre.

Cuando el proceder hermenéutico logra, aun limitadamente, cierta comprensión, penetra en nuestro horizonte como una nueva experiencia, modificando al mismo tiempo la autocomprensión de nosotros mismos. La compresión hermenéutica no se agota en un procedimiento de interpretación, es también siempre la obtención de una autocomprensión más amplia y profunda.

Pero, de acuerdo con el carácter dialéctico-especulativo de la experiencia, como Gadamer la ha desarrollado a partir del concepto de *Bildung* del idealismo alemán, la autocomprensión del hombre no es independiente de aquello que el hombre mismo proyecta como cultura y civilización.

> Cada vez son más los ámbitos de nuestra vida que caen bajo las formas coactivas de procesos automáticos, y cada vez menos el hombre mismo y su espíritu se reconocen en estas objetivaciones del espíritu.[43]

Por consiguiente, lograr una nueva autocomprensión del hombre en la época actual, como plantea Gadamer, ha de significar un replanteamiento de los supuestos que sostienen a nuestra civilización técnica.

El análisis del carácter especulativo de la experiencia conduce, de este modo, a una postura crítica frente a la época actual.

42. Véase ídem, p. 74.

43. Ídem, p. 19.

LA FIGURA SOCRÁTICA EN NIETZSCHE: UNA OBSESIÓN DE DOBLE ROSTRO*

Después de desarrollar su programa de educación para la ciudad ideal, Platón plantea, en *República*, una insólita condición. Como cada vez que rompe los cánones normalmente aceptados, Sócrates vacila y expresa su temor de no ser comprendido. Finalmente, debe apelar a toda su audacia para exponer lo siguiente: "Trataré de persuadir, primero a los gobernantes y a los guerreros, y después al resto de los ciudadanos, de que toda la educación e instrucción que han recibido de nosotros y cuyos efectos han creído sentir, no es otra cosa que un sueño, y que en realidad han sido formados y educados en el seno de la tierra, ellos, sus armas y todo cuanto les pertenece, y que después de haberlos formado, la tierra, su madre, los ha dado a luz" (Platón, *República*, III, 414 c-e).[1] No es sólo para despertar el amor a la tierra y la fraternidad entre los guardianes que Platón recurre a esta fábula. Platón pretende nada menos que instaurar las normas, las pautas, las características adquiridas a través de una larga educación como si fueran innatas. Con esta ficción, Platón explicita las condiciones por las que una sociedad se instituye y legitima como tal. Ninguna sociedad se establece por un contrato claro, consciente y voluntario de sus miembros, sino por un entramado invisible de significaciones, pautas, convicciones incorporadas tan profundamente que puedan llegar a traducirse en actitudes espontáneas.

Pensadores provenientes de la antropología, la sociología y la filosofía contemporánea han reflexionado sobre este fenómeno. Entre otros, Cornelius Castoriadis, a través del concepto de *imaginario social*, ha enfatizado el hecho de que la instauración de la sociedad corresponde a la institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, las que a su vez sólo pueden cobrar existencia y operatividad mediante su presentificación, ins-

* Publicado en *Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche 1994*, Buenos Aires, Ediciones del CBC, Universidad de Buenos Aires.

1. La cita de Platón es más extensa, y se completa con el mito de los metales, pero para los fines de este trabajo basta con este primer párrafo.

cripción y figuración en y por la efectividad de los individuos, actos y objetos que ellas "informan".[2]

También Nietzsche ha advertido este fenómeno: el impacto que le produce el Código de Manú responde a su desconfianza frente a las acciones conscientes, libres y voluntarias. La superioridad del Código de Manú frente al Nuevo Testamento radica, para Nietzsche, en la capacidad del primero para desalojar a la conciencia de la vida reconocida como correcta, de manera de lograr el automatismo completo del instinto. Bajo una codificación de este tipo subyace el presupuesto de que "los medios para proporcionar autoridad a una verdad lenta y costosamente adquirida son radicalmente distintos de aquéllos con los que se la probaría".[3]

En otras palabras, la institución de las significaciones a través de las que se instaura una organización social no depende de meros silogismos, no se apoya en argumentaciones racionales; antes bien, la necesidad de tales argumentaciones es señal de decadencia, de la falta de vitalidad de tales principios. Para Niezsche, cuando un pueblo degenera fisiológicamente, cuando su fuerza declina, es cuando necesita apuntalar sus convicciones con argumentaciones lógicas.

En este sentido, la aparición de la filosofía en Grecia es síntoma de decadencia vital:

> Los filósofos son, en efecto, los *décadents* del mundo griego, el movimiento de oposición al gusto antiguo, aristocrático (al instinto *agonal*, a la *polis*, al valor de la raza, a la autoridad de la tradición). Las virtudes aristocráticas fueron predicadas *porque* los griegos las habían perdido.[4]

Sócrates y Platón son síntomas de la disolución de la Grecia homérica, de la caída de la aristocracia que se afirma a sí misma como creadora de valores. Esta aristocracia encarna para Niezsche la fuerza vital, "el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de una tensión elevada, la conciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir".[5]

Los hombres homéricos actúan con la espontaneidad del instinto; no necesitan justificar sus razones. En esta sociedad se desconfía de la dialéctica como de los malos modales: no es de buen gusto. A la juventud se la prevenía contra ella.[6] "Poco valioso", dice Nietzsche, "es lo que necesita ser

2. Véase C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, vol. 1, cap. III y vol 2, cap VII.

3. Véase F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1992, § 57, pp. 98-101. También *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 73-74.

4. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1984, p. 133.

5. Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 224.

6. Platón, en *Gorgias* (484c-486a), proporciona un testimonio de esta desconfianza o, mejor, desdén, que provoca la filosofía en la sociedad de su tiempo: la filosofía, comenta

probado".[7] Aquí no se daban razones, sino órdenes. Por eso, apunta Nietzsche, "la dialéctica sólo puede ser un recurso obligado en manos de quienes no tienen ya armas".[8]

Así Sócrates, para Nietzsche, es el signo visible de declinación vital. En él se da una hipertrofia de la razón, una *superfetación* de la lógica. La gran paradoja se abre por el hecho de que Sócrates, como todos los filósofos y moralistas, creía estar luchando contra la corrupción y la decadencia. Por el contrario, no hace más que caer en la confusión de elegir como arma de salvación lo que no es más que expresión del mal que quiere combatir: la claridad de la razón, la vida lúcida, consciente, sin instinto, no es más que síntoma de enfermedad: "*Tener que* combatir los instintos –ésa es la fórmula de la *décadence:* mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto".[9]

Nada más opuesto a la aristocracia homérica, que crea valores a partir de la autoglorificación de sí misma, que el democrático ideal de Sócrates que subordina la plenitud de la vida al previo conocimiento del bien: el conocimiento, la conciencia, en lugar del instinto, de lo inconsciente. No puede haber nada más enfermizo que la ecuación socrática de *razón = virtud = felicidad:* "La ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo".[10]

Pero hay más; frente al aristocrático ideal del *kalós kagathós*, Sócrates no sólo es plebeyo: es *feo*: "Mas la fealdad, en sí una objeción, es entre los griegos casi una refutación".[11]

Lo feo es para Nietzsche señal y síntoma de agotamiento, pesadez, fatiga: "Nada es feo, excepto el hombre que degenera".[12] La belleza no es algo casual, es el resultado final del trabajo de generaciones. Se trata de la interiorización, a través de un prolongado linaje, de ademanes, de gestos, de hábitos selectos y elevados. De este modo se efectuaría, como ya había previsto Platón, la inscripción de lo adquirido con la profundidad de lo innato, la sujeción de lo producido por la educación con la persistencia de lo heredado. Éste es el sentido de las palabras de Nietzsche: "Todo lo bueno es herencia".[13]

Así, para Nietzsche, en Sócrates todo "cierra": decadencia, plebe, feal-

Calicles, es una ocupación grata si uno se dedica a ella en los años juveniles, pero atenderla por más tiempo es la ruina de los hombres; filosofar más allá de la juventud no es propio de los hombres distinguidos y de buena reputación [...] cuando un hombre, llegado a edad madura, filosofa todavía, la cosa se convierte en ridícula".

7. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 40.

8. Ídem, p. 40.

9. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 43.

10. Ídem, p. 39.

11. Ibídem.

12. Ídem, pp. 98-99.

13. Ídem, p. 124.

dad, son valores congruentes con hipervalorización de la conciencia, de la razón, de la dialéctica argumentativa.

Ahora bien; lo inconsciente, lo instintivo, como expresión de las fuerzas vitales aún no escindidas, logran una forma potenciada a través del éxtasis dionisíaco. Dioniso es explicable sólo como demasía de fuerza.[14] La embriaguez es el estado que más se aproxima al torbellino dionisíaco, en que lo subjetivo desaparece hasta el completo olvido de sí. Cada uno se siente no sólo reunido, fundido con el prójimo, sino uno con él. En el ditirambo dionisíaco se expresa la unidad de la vida y de la naturaleza.[15]

La cultura apolínea, representada en el luminoso esplendor de los dioses olímpicos, se recorta sobre un fondo dionisíaco y trágico.[16] Nietzsche percibe la profunda relación entre lo dionisíaco y lo trágico, como también el fondo trágico que subyace tras la serenidad griega. La serenidad es el resultado de una tensión, una lucha *(agon)*, y no un estado de armonía inmediato y espontáneo.

Mediante el esplendor de las figuras olímpicas los griegos conjuraron los horrores y espantos de la existencia. La cultura apolínea emerge sobre un profundo abismo; tuvo que "derrocar primero un reino de titanes y matar monstruos".[17] La tragedia ática es la expresión de esta tensión entre lo apolíneo y lo dionisíaco.

La tragedia surge del coro trágico, del coro de sátiros. El griego veía en el sátiro la imagen primordial del ser humano, la expresión de sus emociones más altas y fuertes, el símbolo de la omnipotencia sexual, de una naturaleza aún no trabajada por la cultura. Ante él el hombre civilizado se reducía a una débil caricatura.

Con Eurípides el elemento dionisíaco de la tragedia es eliminado. La tragedia se hace burguesa, pierde la dimensión olímpica para narrar simples dramas humanos. Nietzsche cree advertir quién habla a través de la máscara euripídea: ya no es Dioniso, sino Sócrates.

La antítesis entre lo dionisíaco y lo socrático expresa el conflicto de las tendencias en juego: el orden antiguo en retroceso frente a las tendencias aburguesadas, democráticas, ilustradas. El mismo principio socrático que funda la virtud en el conocimiento, reduce lo bello a lo inteligible.[18] Sócrates es el adversario de Dioniso.

Sócrates, el héroe dialéctico del drama platónico, se aproxima al héroe euripídeo, impulsado a defender sus acciones con argumentos y contraargumentos. El *pathos* optimista ahoga al *pathos* trágico. El optimismo dialéctico celebra su fiesta en cada deducción, en la atmósfera fría y clara de la conciencia teórica.

14. Véase ídem, p. 133.

15. Véase ídem, pp. 90-91.

16. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 133-134.

17. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 54 y 237.

18. Véase ídem, 12, pp. 108 y ss.

Para el optimismo teórico, que localiza el mal en el error y la ignorancia, la ocupación más noble e incluso la única verdaderamente humana será establecer una nítida distinción entre la verdad y la apariencia, entre el saber y el no saber. El mecanismo de los conceptos y el juego de los silogismos son estimados como la capacidad suprema.

A partir de Sócrates la visión teórica se expande por el mundo, intentando reemplazar la sabiduría y el arte dionisíacos por la creencia en una vida guiada por la ciencia, en una correción del mundo por medio del conocimiento. El hombre abandona el mundo trágico para encerrarse en un "círculo estrechísimo de tareas solubles".[19]

Para Nietzsche, a partir de Sócrates termina el tiempo del mito y comienza el de la filosofía. La vida ascendente se transforma en vida descendente. Los filósofos objetarán la vida, el devenir. Petrifican la vida, la convierten en monumento, en "momias conceptuales".[20] Asfixian lo real, tirando sus hilos desde sus sistemas logicizantes, de la misma manera como las arañas envuelven a sus víctimas y las inmovilizan con sus redes.

En este punto, Nietzsche ha conducido su crítica a Sócrates hasta su radicalización máxima.

Sin embargo, Nietzsche no ha hecho más que usar una máscara. Nietzsche no se engaña. La figura de Sócrates, iluminista, dialéctico, hiperlógico, plebeyo y feo, adversario de Dioniso, oculta en verdad al gran sátiro, al espíritu trágico, al genio dionisíaco.

Veamos algunas claves para develar el enigma de Sócrates. La primera es el *demon* de Sócrates, aquella voz divina que en ciertos momentos de vacilación *disuade*. Por este medio, la sabiduría instintiva se enfrenta al entendimiento consciente, *poniendo obstáculos*.[21] En Sócrates se invierten los roles del instinto y de la conciencia. En los hombres creadores, es precisamente el instinto la fuerza afirmativa, y la conciencia la instancia crítica; en Sócrates, sucede precisamente lo inverso. En esta inversión, verdadera monstruosidad, se expresa la *superfetación* de la lógica. Sin embargo, en este desbordamiento desenfrenado, Sócrates manifiesta una virulencia natural equiparable a la de las más potentes fuerzas instintivas. Quien en los diálogos platónicos haya advertido algo de aquella divina seguridad socrática, habrá sentido también que "la enorme rueda motriz del socratismo lógico está en marcha, por así decirlo, *detrás* de Sócrates, y que hay que intuirla a través de éste como a través de una sombra".[22]

La "enorme rueda motriz del socratismo lógico" ya se había puesto a rodar antes de Sócrates, más allá de Sócrates. Su movimiento se inicia cuando comienza a extinguirse la sensibilidad para el mito, y se pretende

19. Ídem, p. 144.

20. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 45-50.

21. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 13, p. 117.

22. Ídem, p. 118.

sistematizar las narraciones míticas como una cronología histórica, cuando el dios de los crisoles y las máquinas reemplaza a los dioses del Olimpo, cuando se cree poder controlar y corregir el mundo por medio del saber, cuando la visión teórica reemplaza a la visión trágica.[23]

La decadencia había comenzado en Grecia antes de Sócrates: la irrupción de la filosofía es el comienzo de un largo ocaso, las virtudes se defienden cuando ya no se las practica.[24]

Hay que distinguir, entonces, entre Sócrates y el socratismo, como Nietzsche distingue, en *El Anticristo*, entre Jesús y el cristianismo.

Sócrates mismo siente que a través de él, o detrás de él, se juegan fuerzas sobrehumanas. Esto se advierte, para Nietzsche, en la "digna serenidad con que en todas partes, incluso ante sus jueces, hizo valer su vocación divina".[25] También se manifiesta en la actitud resuelta con que enfrenta su destino.

El destino, como ya había presentido Hegel, es lo que el hombre es, es su propia vida, su propio *pathos*, pero que se le enfrenta como extraño. Reconocer el propio destino y asumirlo es ejercer la más enérgica resolución, la voluntad más eminente. Sócrates no enfrenta su destino como un azar que le sea ajeno. No sólo no elude la muerte, incluso desafía a los jueces, a quienes no les deja alternativa para modificar la condena. Durante el juicio, encara su destino y se lo apropia. El *pathos* trágico de Sócrates se dimensiona aquí en toda su profundidad, como *amor fati*, suprema voluntad que se afirma más allá de la vida individual y finita. En esta actitud se manifiesta la verdadera sabiduría.[26]

Sócrates es, además, el portador de una vida desbordante. Es el último de los bebedores en abandonar el simposio al amanecer, mientras a sus espaldas quedan los adormecidos comensales.

Es también el gran erótico, con quien sueñan los bellos jóvenes helenos. Sócrates fascinaba.[27]

La misma filosofía nacía para él a partir de la vista de los jóvenes hermosos: es su belleza la que "transporta el alma del filósofo a un frenesí erótico, y no le deja reposo hasta haber implantado la semilla de todas las cosas elevadas en un terreno tan bello". Al recordar estos pasajes del *Banquete* de Platón, Nietzsche percibe que en Atenas se filosofaba *de otro modo*, que no tiene nada que ver con las telarañas conceptuales.[28]

Bajo el Sócrates dialéctico Nietzsche adivina al sátiro desbordante de vida, al heredero de Dioniso.

23. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 10, pp. 99, 17 y 144.

24. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 133

25. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 13, p. 118.

26. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 43.

27. Vëase idem, p. 41.

28. Véase idem, p. 101.

La misma dialéctica, tal como aparece en los diálogos platónicos, es una competición erótica, una nueva forma del *agon* griego, una sofisticada interiorización de las más auténticas virtudes guerreras.

La figura de Sócrates encubre un enigma: su verdadero estilo no fue la lógica, sino la ironía: este hiperlógico abusaba de los argumentos sofísticos, se burlaba sin piedad de sus interlocutores. Buscaba el concepto, pero le horrorizaba definir ninguno.

Este gran discutidor, de hecho, como observa Deleuze, "nunca dejó de hacer que cualquier discusión se volviera imposible".[29]

Aquel lógico despótico comenta sin embargo a su amigos, mientras espera su muerte, la presencia en sus sueños de una voz que le ordena: "Sócrates, cultiva la música" (Platón, *Fedón*, 60 e). Esta profunda experiencia vital de Sócrates lleva a Nietzsche a preguntar si entre el socratismo y el arte trágico existe sólo una antítesis irreductible o, por el contrario, el nacimiento de un "Sócrates artístico" es algo perfectamente concebible.

La aparición onírica de Sócrates es, para Nietzsche, signo de una perplejidad acerca de los límites de la naturaleza de la lógica, la inquietud de que, más allá del mundo inteligible, exista un reino de una sabiduría más profunda, del cual está desterrado el lógico.[30]

Pero si, según Nietzsche, sólo partiendo de la música podemos acercarnos a la esencia de lo trágico,[31] en este punto no sólo Sócrates nos muestra su imagen inversa; también la consideración teórica del mundo se trueca en su contrario. Si la profundidad dionisíaca de la tragedia antigua fue desplazada por la habilidad dialéctica y el optimismo lógico, entonces, cuando el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite y sea aniquilada su pretensión de validez universal, podrá esperarse un renacimiento de la tragedia.[32]

El *Fausto* de Goethe es para Nietzsche el signo del hombre moderno que comienza a presentir los límites del conocimiento y a expresar la insatisfacción del hombre teórico. La incipiente sensación de opresión que percibe Goethe en la cultura teórica comienza a angustiar al hombre moderno.[33]

La ciencia, profetiza Nietzsche, aguijoneada por su propia ilusión, corre indetenidamente hacia aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo. Llegada a estos límites,

> ...la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola –entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, *el conocimien-*

29. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, cap. 1, p. 34.

30. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 124.

31. Véase idem, p. 137.

32. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 140.

33. Véase idem, pp. 146-147.

> *lo trágico*, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.[34]

Con el socratismo, la historia de Occidente inició su movimiento hacia el ocaso. Pero el ocaso, para Nietzsche, anuncia un nuevo amanecer. El gesto último de Sócrates vaticina este anuncio.

Sócrates, el primer lógico, el último heredero de Dioniso.

34. Ídem, pp. 15 y 130.

PERSPECTIVA POLÍTICA SOBRE *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL**

En el Prólogo a *La genealogía de la moral* Nietzsche comenta que su pensamiento acerca de la procedencia de los prejuicios morales encontró una primera expresión en el invierno de 1876 a 1877 -diez años antes de *La genealogía...*-,[1] en los aforismos de *Humano, demasiado humano.* Desde entonces, prosigue, no han hecho más que arraigarse, entrelazándose y fundiéndose entre sí con más fuerza. Esto, interpreta, confirma que no han surgido de manera aislada ni fortuita, sino de una *voluntad fundamental de conocimiento* que dicta sus órdenes desde lo profundo, y se hace oír de un modo cada vez más resuelto y preciso.

Sus ideas, sus evaluaciones, sus interrogaciones no han surgido, afirma, desde la fría lógica del entendimiento; se han presentado, en cambio, como testimonios unívocos de una voluntad, un estado de salud, a su vez en sincronía con un reino terrenal, con un sol. Y han brotado con la misma necesidad con que un árbol da sus frutos, es decir, se han impuesto con la fuerza de lo que proviene de nuestra más profunda naturaleza.

Podemos afirmar entonces que, para Nietzsche, las ideas que sustentamos nos expresan, nos identifican. *La genealogía...* comienza, de este modo, con una inversión del pensamiento socrático. Para el intelectualismo socrático, el hombre que uno es depende de las ideas que se sustentan; la acción se apoya en el conocimiento, de manera que el que conoce el bien no puede actuar mal. La persona que uno llegue a ser, y aun el grado de felicidad que se pueda alcanzar, dependen de un previo conocimiento del bien.

Para Nietzsche, en cambio -y en esto coincide, por ejemplo, con Fichte-, las ideas que se sostienen dependen del hombre que uno es. Pero, aun más, dependen de nuestra salud y de nuestra fortaleza más que de nuestro intelecto.

A partir de esta introducción, puede entenderse claramente que la pre-

* Publicado en *Perspectivas Nitzscheanas*, año 3, N° 3, octubre de 1994.

1. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1992, Prólogo, § 2, pp. 18-19.

gunta por el *origen* del bien y del mal, en el sentido de interrogación por el fundamento *a priori*, intemporal, universal, se transforma pronto en esta otra: "¿En qué condiciones se inventó el hombre estos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?".[2]

A la interrogación por las condiciones –que serán, para Nietzsche, condiciones que no hay que buscar más allá del mundo–, sigue la segunda pregunta: "¿Y qué valor tienen...?".

Pero el criterio por el que Nietzsche medirá los valores morales no es ético ni metafísico: habrá que preguntarse si esas valoraciones son síntoma de miseria, de empobrecimiento vital, de decadencia o, por el contrario, revelan la plenitud, la fuerza, la voluntad de vivir, la confianza.

Vemos que ya en el planteo mismo del problema, la medida de la ética se retrotrae a un plano metaético. Se trata de criterios vitales, y aun biológicos: salud-enfermedad, voluntad de vida-empobrecimiento vital, fuerza-debilidad. Sin embargo, de ninguna manera Nietzsche desemboca en una mera teoría vitalista o biologista.

Lo que sucede con este giro es que Nietzsche, como es común en otros casos, impone un cambio abrupto de planteo. No será cuestión, en lo que sigue, de reemplazar la búsqueda de un fundamento trascendental de la ética, según el modelo kantiano, por la instauración de una base vitalista-naturalista. Se trata, en cambio, de la indagación genética en el sentido de remontarnos a las condiciones de posibilidad del surgimiento de las valoraciones *bueno-malo*.

Por consiguiente, la interrogación cambia de objetivo: Nietzsche *no* pregunta por la validez de *tal o cual* valor, para reemplazarlo por otro, sino por la *génesis* del *valor*, del *sentido* mismo de la moral.

Desde esta nueva perspectiva, los valores considerados hasta ahora como dados, reales, fuera de toda disputa, son colocados bajo sospecha. El método genético retrocede entonces del *factum* a los *supuestos*, se supera la inmediatez del *dato* remontando su génesis.[3]

Ahora bien, la búsqueda genealógica puede estar motivada por una inquietud metafísica que exalta el momento del origen como aquél en que se encuentra lo más puro y esencial de un fenómeno.[4] A la solemnidad del origen (*Ursprung*), se suelen oponer los comienzos bajos, mezquinos, oscuros, desde donde van tomando forma las creaciones humanas. En este caso, Nietzsche habla de invención (*Erfindung*). En este sentido, por ejemplo, Michel Foucault interpreta *Erfindung* como lo que implica, por una parte, ruptura, discontinuidad, y por otra, la producción de algo por una serie de pequeñas instancias que luchan, chocan, se enfrentan entre sí, de modo

2. Ídem, Prólogo, § 3, p. 20.

3. Véase ídem, Prólogo, § 6, pp. 23-24.

4. Véase F. Nietzsche, *El viajero y su sombra*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1981, § 3, p. 8

que al final algo nuevo se produce. El conocimiento, la moral, serían así, según Foucault, "invenciones".[5]

Sin embargo, esta oposición no resulta aplicable en el caso de *La genealogía...*, en que Nietzsche, al mismo tiempo que habla de la "invención" de los juicios de valor,[6] critica a los psicólogos ingleses, precursores de la genética de la moral, que buscan el principio operante, decisivo, de un proceso, precisamente "donde el orgullo intelectual menos *desearía* encontrarlo",[7] en lo pasivo, automático e incluso estúpido. Nietzsche se revela con repugnancia contra este secreto instinto de empequeñecer al hombre, instinto movido por la sospecha pesimista o la desconfianza sombría.

A esta tendencia opone la orgullosa búsqueda por la verdad, aunque esta verdad sea "áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral".[8] Hay, por consiguiente, en Nietzsche, un interés en resguardar un espacio para la dignidad, la distinción y la superioridad, al que opondrá, sin embargo, la bajeza de los comienzos de ciertos valores. En *La genealogía...* preguntará:

> ¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra?... Una mentira transformará la debilidad en mérito, la impotencia en bondad, la bajeza en humildad.[9]

En esta doble perspectiva acerca del significado de los orígenes se evidencia, sin embargo, un mismo afán desenmascarador. Lo que Nietzsche pone al descubierto, en última instancia, es el desdoblamiento, la escisión, el extrañamiento que implica la aparición del estadio "moral" en la historia humana.

En el parágrafo 32 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche señala tres períodos de la historia humana: durante el primero (época prehistórica), el valor de una acción era derivado de sus consecuencias. Éste es el período *premoral*; en los últimos diez milenios, por el contrario, no son las consecuencias sino la procedencia de la acción lo que decide acerca de su valor; se acordó que el valor de una acción reside en su *intención*. Este cambio de perspectiva, este "prejuicio", dio lugar al período *moral*: es el momento de la re-flexión, del "conócete a ti mismo". La tarea que falta realizar es una superación de la moral, para acceder a un posterior período *extramoral*. Para los verdaderos "inmoralistas", en este nuevo sentido, alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella

5. Véase M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986, primera conferencia, pp. 20-23.

6. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Prólogo, § 3, pp. 19-20.

7. Ídem, Tratado Primero, § 1, p. 29.

8. Ídem, Tratado Primero, § 1, p. 30.

9. Ídem, Tratado Primero, § 14, pp. 53-54.

es *no intencionado*, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido "conscientemente" por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel –la cual, como toda piel, delata algunas cosas, pero *oculta* más todavía–.[10] Nietzsche opone el acto intencional a la acción que obra con el automatismo del instinto.[11] La intención es sólo un signo, un síntoma; la moral de la intención, un prejuicio, algo que debe ser superado.

¿Qué es lo que Nietzsche rechaza bajo la moral de la intención? ¿Y qué es lo que lo atrae en los períodos pre y extramoral?

La opinión que trataré de explicitar es que, bajo las apreciaciones de Nietzsche, en *La genealogía...* subyace la condena al desgarramiento del hombre moderno, bajo las circunstancias del desarrollo del Estado capitalista-industrial. En este sentido, percibo una analogía con el análisis que, con una centuria de distancia, se encuentra en los escritos juveniles de Hegel. La perspectiva de análisis, será, por lo tanto, política. Sin embargo, no puedo dejar de advertir, a su vez, que la perspectiva política, sin dejar de ser el aspecto que subrayo en los pasajes a comentar, se configura sobre un trasfondo originario: el sentimiento trágico de la vida. Frente a este *pathos* trágico, el insulso moralismo de los valores burgueses, la falsa seguridad del racionalismo logicizante, el mezquino utilitarismo pragmático, sólo pueden despertar el desprecio nietzscheano, como síntoma de "fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica".[12]

Sin pretender agotar, de ningún modo, las innumerables dimensiones del texto, que han dado y pueden aún dar lugar a los más diversos enfoques, privilegio un abordaje que, aunque unilateralmente, permite dar cuenta de sus pasajes quizá más duros.

Retomemos la crítica de Nietzsche a los psicólogos ingleses. La insignificancia de su genealogía radica para Nietzsche en su pragmatismo. Según estos psicólogos, las acciones no egoístas fueron calificadas de "buenas" porque resultaban "útiles" para cierto grupo. El hábito y el olvido habrían permitido el deslizamiento del valor "útil" al valor "bueno".[13] La insuficiencia de este planteo es puesta de manifiesto en el parágrafo 3. La utilidad del acto no egoísta ha sido el origen de su alabanza, origen que luego se ha olvidado; ¿cómo explicar, sin embargo el olvido? La utilidad no ha desaparecido; conforma, antes bien, la experiencia cotidiana. Más que desaparecer, debería grabarse más profundamente en la conciencia. El pragmatismo, al reducir el bien a utilidad, cambia el lugar del planteamiento pero, según Nietzsche, ubica el origen en un sitio en que no está. Nietzsche, de un golpe, produce un segundo y abrupto cambio de lugar del problema, situándolo

10. Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 1986, § 32, pp. 57-58.

11. Véase F. Nietzsche, *El Anticristo*, Buenos Aires, Alianza, 1992, § 57, pp. 98-101.

12. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 30-31.

13. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 2, pp. 30-32.

decididamente en el terreno político: fueron los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, en oposición a lo bajo, vulgar y plebeyo. Las calificaciones valorativas se aplicaron primero a seres humanos, y sólo tardíamente, y en forma derivada, a acciones. La clase aristocrática, consciente de su dignidad y nobleza, se siente a sí misma como *creadora de valores*: su ética es *autoglorificación*. Esta *especie dominante* adquirió conciencia de su diferencia frente a la *especie dominada*. *El hombre aristocrático* separa y desprecia a aquellos en quienes se expresa lo contrario de los estados elevados y orgullosos. El *pathos* de la nobleza y de la distancia es lo más opuesto a la prudencia calculadora, al cálculo utilitario. Este origen desliga necesariamente el término "bueno" de la connotación "no egoísta": esta aristocracia acepta con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, *por causa de ella*, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en "hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos". Por el contrario, es con la declinación de las evaluaciones aristocráticas que triunfa la equivalencia de los conceptos "moral" = "desinterés" = "altruismo". En estas equivalencias se expresa el "instinto de rebaño".[14] Nietzsche apoya esta apreciación en observaciones acerca de la etimología de la palabra "bueno" en varios idiomas.[15] Pero, evidentemente, su inspiración surge directamente del ideal griego del *kalós kagathós*. Según Werner Jaeger, este ideal, que procede de la aristocracia caballeresca, implica un modelo de superioridad al que el hombre homérico aspiraba y que se reflejó también en la sociedad griega posterior.[16] El núcleo esencial de este modelo es el concepto de *areté*, usado con frecuencia por Homero para designar no sólo la excelencia humana, sino también la de cualquier cosa que sea excelsa por su función. Es decir, el término *areté*, aunque se traduce generalmente por *virtud*, no tiene un significado estrictamente moral. La *areté* es el atributo propio de la nobleza. La raíz de la palabra es la misma que la de *aristos*, superlativo de distinguido y selecto. En plural era constantemente usado para designar a la nobleza. *Señorío* y *areté* se hallan inseparablemente unidos.

El hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté*, y al esclavo proveniente de una raza de alta estirpe le quita Zeus la mitad de su *areté*, y no será ya el mismo que era.

Aunque en la época homérica la acción moral no se separa del ejercicio de la fuerza, la *areté* designaba en general la fuerza y la destreza de los guerreros, y ante todo, su valor heroico. Coincidiendo con Nietzsche, Jaeger observa que el adjetivo *agathós*, correspondiente al sustantivo *areté* –aun-

14. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 2. También *Más allá del bien y del mal*, Sección 9ª, "¿Qué es aristocrático?", pp. 219-255.

15. Ídem, Tratado Primero, § 5.

16. Véase W. Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 19-25.

que procede de otra raíz–, combina los significados de nobleza y bravura militar, y no tiene nunca el sentido posterior de "bueno", como no tiene *areté* el de virtud moral. No obstante, todas las palabras de este grupo *(areté, agathós, esthlós)*, a pesar del predominio de su significación guerrera, poseen un sentido "ético": todas derivan de la misma raíz *(eth)* y designan al hombre preeminente, que tanto en la guerra como en su vida privada se rige por normas de conducta ajenas al común de los hombres. Pero existe igualmente el sentimiento de que esta preeminencia debe ser conservada y conquistada en cada ocasión mediante la lucha. Su vida entera será entonces una lucha incesante por alcanzar y retener la supremacía, un esfuerzo de superación constante.

Pero la *areté* es también una virtud política: el hombre homérico adquiere conciencia de su valor por el reconocimiento de su *areté*. La negación del honor será la mayor tragedia humana. Los héroes se tratan entre sí con constante respeto y honra. En este mutuo reconocimiento descansa el orden social entero. Aun el mundo de los dioses olímpicos puede considerarse como una sociedad inmortal de nobles.

Es este ideal de la nobleza homérica el que Nietzsche toma como modelo y referencia para establecer la procedencia del valor "bueno". El origen de los valores éticos se instala claramente no en el espacio moral, sino en un espacio sociopolítico.

Sin embargo, la dimensión política del análisis de Nietzsche queda oscurecida por una tendencia a presentar las características de la nobleza aristocrática como atributos de una especie superior dominadora en su relación con una "especie inferior", con un "abajo",[17] o aun con rasgos psicológicos, e incluso raciales.[18] La regla es, como el propio Nietzsche expresa, "que el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica",[19] regla a la que el propio Nietzsche obedece en gran parte de sus observaciones. Este deslizamiento desde lo político-social a lo anímico-psicológico disimula el verdadero alcance de los análisis de Nietzsche, que aparentan estar apoyados en la mera dicotomía "fortaleza"/"debilidad", "moral de los señores"/"moral de los esclavos", o bien en la oposición "activo"/"reactivo". Su lenguaje mismo conduce a esta confusión. En el parágrafo 7, por ejemplo, leemos: "Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuestos una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el

17. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 2, p. 32.

18. Ídem, Tratado Primero, § 5, p. 36; Nietzsche conjetura: "¿Quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune*, hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialismos de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco contragolpe, [de las poblaciones prearias], y que la raza de los conquistadores y señores, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?".

19. Ídem, Tratado Primero, § 6, p. 36.

mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas, y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada, lleva consigo".[20] La ambigüedad del término "presupuestos", tal como está usado por Nietzsche, pareciera otorgar a esta enumeración de cualidades y funciones el carácter de condición de los juicios de valor consiguientes, cuando es, en realidad, el sentido opuesto el que debe prevalecer: los ideales aristocrático-caballerescos son los que otorgan una valoración cuasimoral a la fuerza, la salud, la guerra, la danza o la caza. Pero Nietzsche se expresa de modo que el aspecto político del análisis queda subordinado al carácter vital de los adjetivos.

Sin embargo, es indudable que en Nietzsche la *vida* es el supremo valor. Desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *La genealogía de la moral* y *El Anticristo*, la escritura de Nietzsche no es otra cosa que una afirmación de la vida. La voluntad, el instinto de vida, son opuestos a la "voluntad de ocaso", como signo de las tendencias hostiles a la vida: la enfermedad, la fatiga, la decadencia, el empobrecimiento vital. Pero también es verdad que desde *El nacimiento de la tragedia* hasta sus últimos escritos, se afirma el carácter esencialmente *a-moral* de la vida.[21] Contra la moral levanta Nietzsche el instinto defensor de la vida. ¿Qué es esta vida, si su cualidad definitoria es ser a-moral? Es, siempre, en todos sus escritos, la vida trágica y dionisíaca. ¿Y qué es la moral, vista desde la dimensión trágica y dionisíaca de la vida? El momento del desgarramiento, de la escisión, del desdoblamiento del hombre enfrentado consigo mismo. Es el momento de la atomización y la fragmentación. El hombre fragmentado es el *último hombre*, al que se refiere en *Así habló Zaratustra* en estos términos:

> Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aún callar quisiera: a saber, seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tiene demasiado – seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande, – lisiados al revés los llamo yo. [...] ¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como fragmentos y miembros de hombres! Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre destrozado y esparcido como sobre un campo de batalla y de matanza.[22]

Unos pocos años antes, también Marx calificaba al hombre del mundo escindido de la sociedad capitalista como un "monstruo", convertido, en

20. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 7, pp. 38-39.

21. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, "Ensayo de autocrítica", § 5, p. 33.

22. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid-Buenos Aires, Alianza, 1990, Segunda Parte, "De la redención", pp. 203-204.

virtud de la división del trabajo, en un "fragmento de su propio cuerpo".[23]

El espectáculo del hombre moderno, "domesticado", mezquino y débil, resulta insoportable para Nietzsche: "Pues he aquí lo que pasa: el empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro, ya que esta visión cansa". En este cansancio, en este hastío, reside el nihilismo: "¿Qué es hoy el nihilismo sino es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*".[24]

Estas valoraciones de Nietzsche no tendrían lugar sin el rechazo que le produce la ética burguesa, con su espíritu de cálculo, su búsqueda mezquina de comodidades y su afán de tranquila serenidad. Pero, en definitiva, la repulsa está dirigida hacia la escisión del sujeto que establece los límites de su interés en su pura individualidad, y la esfera de la moralidad en la mera interioridad.

Ahora bien, como observa Marx, la primera forma que toma la crítica filosófico-política en Alemania es la crítica a la religión.[25] Desde Hegel, se piensa la situación sociopolítica real a través de los modelos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamento. Marx mismo toma la crítica de la religión de Ludwig Feuerbach –el hombre que enajena en la divinidad sus propios atributos y que, por consiguiente, se empobrece tanto más cuanto más perfecto es el Dios proyectado–, como modelo de su crítica de la economía política, pero bajo la exigencia de pasar del hecho de la enajenación a las condiciones reales que la hacen posible. La crítica de la religión debía transformarse, entonces, en crítica del derecho; la crítica de la teología, en crítica de la política.

Dentro de esta atmósfera debemos interpretar muchos párrafos de Nietzsche, especialmente los referidos a su crítica al cristianismo. Es también sólo con referencia a este clima como puede explicarse el enorme revuelo que provoca la edición del libro de D. Strauss, *La vieja y la nueva fe*, así como la violenta reacción de Nietzsche frente a esta obra. El éxito del libro de Strauss, editado en 1872 –en tres meses se imprimen cuatro ediciones– así como la respuesta desbordada de Nietzsche en *Consideraciones intempestivas*, muestran que a través de la crítica al cristianismo se debaten las líneas que compiten por el liderazgo de la cultura alemana. Como observa Andrés Sánchez Pascual, se trataba de una lucha a vida o muerte.[26] Aunque las *Consideraciones intempestivas* atacan sobre todo el estilo literario y el uso del idioma alemán de Strauss, Nietzsche reacciona contra el corto

23. K. Marx, *El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, vol. I, sección 4ª, caps. XII-XIII.

24. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 12, pp. 50-51.

25. Véase K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, especialmente p. 17. También K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965, especialmente p. 11.

26. Véase F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas I*, Madrid, Alianza, 1988, Introducción de Andrés Sánchez Pascual, p. 18.

alcance de la crítica de Strauss, en la que reconoce la mirada del hombre de ciencia, cuyo laborioso y superficial quehacer ignora los "precipicios horrendos" de la existencia.[27] Esta clase de análisis es para Nietzsche una "señal de que la vida ha envejecido".[28] Los ideales a través de los cuales Nietzsche pretendía transformar el destino de la cultura alemana eran incompatibles con el vacío cientificismo, cuya labor carente de pasión se asemeja al ritmo mecánico y aburrido de una fábrica.[29] Pero a su vez, aunque no fuese claro para Nietzsche, el destino de la cultura alemana no podía ser sino uno de los perfiles de un proyecto económico-político más vasto.[30]

Teniendo presente estas referencias, me referiré a algunos aspectos de *La genealogía de la moral* y de *El Anticristo* desde una perspectiva política, teniendo como marco de referencia los escritos juveniles de Hegel, en especial sus análisis de la religión en la Grecia clásica y del Antiguo y Nuevo Testamento.

Nietzsche comparte con Hegel la admiración por la antigüedad grecolatina. Lo que atrae a Nietzsche en este modelo, como hemos visto, es la triunfal afirmación de sí, la conciencia de la propia excelencia, el *pathos* de la distancia con respecto a todo lo vulgar y bajo. Es la afirmación de la plenitud de la vida lo que define tanto al hombre griego como a sus dioses: "No para apartarse de la vida proyectó una fantasía genial sus imágenes en el azul. En éstas habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo".[31] En esta religión no hay mandamientos, ni ley moral. Todo imperativo resulta superfluo. Esta visión no significa que el griego no conociera los horrores y espantos de la existencia:

> Ver la propia existencia, tal como ésta es ahora, en un espejo transfigurador, y protegerse con ese espejo contra la Medusa, ésa fue la estrategia genial de la "voluntad" helénica para poder vivir en absoluto.[32]

El carácter no imperativo de la religión griega es también subrayado por Hegel. Durante el período de Berna (1794-1795), Hegel estudia el pasaje del

27. Ídem, p. 98.

28. Ídem, p. 155.

29. Véase ídem, p. 98.

30. Nietzsche había leído la *Vida de Jesús* de Strauss en 1864. Esta obra será una de sus fuentes para *El Anticristo*, que comentaremos más adelante. Para esta época Nietzsche reconoce en Strauss un crítico agudo.

31. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, "La visión dionisiaca del mundo", § 2, p. 237.

32. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 238.

mundo antiguo al mundo cristiano moderno.[33] Para Hegel, las religiones griega y romana eran religiones para pueblos libres, que obedecían a sus propias leyes. En consecuencia, "no establecieron ninguna moral, ni divina ni hecha por ellos mismos".[34]

Como observa Jean Hippolite,[35] nos es difícil admitir que el ciudadano antiguo gozara de libertad individual o libertad de conciencia. Pero para Hegel la libertad no es el simple libre arbitrio; debe expresar la unidad entre el individuo y la ciudad. El ciudadano antiguo es libre porque no opone su vida privada a su vida pública; la ciudad no es, como el Estado, una potencia extraña que lo oprime, es una realidad viviente: todavía no hay escisión en esta vida. Individuo y Estado no están en oposición, de manera que el hombre replegado sobre sí mismo se viera impulsado a buscar su bien supremo en un más allá. La religión antigua es justamente la expresión de esta vida no escindida. En cuanto religión de un pueblo, se opone a la religión privada, como la expresión viviente de un mundo ético se opone al concepto de moralidad (*Sittlichkeit* y *Moralität*). La moralidad expresa sólo el punto de vista del individuo, abstraído de su realidad histórica. La moralidad, para Hegel, es sólo un momento, y no el todo de la vida ética. En la antigüedad griega, estamos, tanto para Hegel como para Nietzsche, en un momento de plenitud viviente que hace innecesarios los imperativos.

La pregunta que se hace Hegel será: ¿bajo qué condiciones históricas la religión antigua fue reemplazada por el cristianismo? El cristianismo, como religión privada, sólo puede establecerse a condición de que desaparezca el lazo viviente entre el individuo y su ciudad. Para Hegel, esta transformación ocurre cuando, con la aparición del imperialismo, se forma en Atenas y en Roma una aristocracia militar que poco a poco se apodera del poder del Estado. El individuo, apartado de la maquinaria del Estado, se repliega sobre sí mismo. La libertad como participación activa en una totalidad se diluye para dar lugar al interés limitado del individuo por sí mismo. Desaparecida toda libertad política, el derecho del ciudadano se reduce a la seguridad de su propiedad. La desaparición de la religión antigua irá así acompañada de una transformación del derecho. Se trata de un derecho individualista, que reconoce en el individuo sólo la persona abstracta, la máscara del hombre viviente. La comunidad antigua se disuelve en un atomismo social. Sólo sobre esta base el cristianismo, como religión privada, puede establecerse. Puesto que ya no puede encontrar satisfacción en la comunidad viviente, el hombre huye del mundo para encontrar satisfacción en algo exterior a él. El cristianismo aparece entonces como la religión apropiada

33. Véase G.W.F. Hegel, "La diferencia entre la religión positiva cristiana y la religión llena de fantasía de los griegos", en *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 148-155.

34. Véase ídem, p. 151.

35. Véase J. Hippolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Caldén, 1970, cap. II.

para un hombre desgarrado, escindido de la vida y enfrentado a la maquinaria del Estado como una fuerza extraña y hostil. La pasividad, el gusto por la seguridad, la necesidad de un goce calmo y monótono, reemplazan a las virtudes activas, el goce por la guerra y por la participación política del ciudadano antiguo.

De hecho, es el propio conflicto moderno el que Hegel elabora a partir de esta oposición.

Podemos suponer que también en Nietzsche la moral de los señores supone la vida no escindida: sólo en una realidad histórica en la que puedan participar activamente, con la que se encuentran ligados por hilos invisibles, puede tener lugar esa actividad noble, libre y gozosa. Pero esta admiración por la antigüedad helénica es, en ambos, Hegel y Nietzsche, limitada a la clase dirigente. Hegel reduce su análisis a esta clase, sin detenerse en los estamentos no aristocráticos. Sin embargo, en su visión predomina el aspecto político. Nietzsche, en cambio, convierte los atributos políticos de la aristocracia en atributos psicológico-fisiológicos, opuestos al de un estamento interpretado como "naturalmente" bajo, plebeyo, inferior. Pero en ambos la dualidad *antigüedad griega-mundo cristiano* opera como tipologías que les permiten elaborar su malestar frente a la sociedad burguesa.

Así como en Hegel se trata de saber cómo pudo el cristianismo desplazar a la religión antigua, también en Nietzsche podríamos plantearnos la pregunta ¿bajo qué condiciones nace y se desarrolla una *clase sacerdotal*? Impotencia, odio, espíritu de venganza: ¿cuáles son las condiciones históricas que hacen posible estas cualidades?, ¿cuándo tiene lugar, y en qué circunstancias, la "rebelión de los esclavos en la moral"?

Nietzsche no formula en forma explícita estas preguntas pero, de alguna manera, en *La genealogía de la moral* elabora una respuesta: la rebelión de los esclavos en la moral comienza con el resentimiento de aquellos para quienes la acción está prohibida y sólo encuentran compensación en una venganza imaginaria.[36] Mientras la moral aristocrática nace de una triunfal afirmación de sí, la moral del resentimiento opone un "no" a todo lo que es su "no-yo". En virtud de tal inversión:

> La moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar –su acción es, de raíz, reacción.[37]

Hegel y Nietzsche no son los únicos pensadores alemanes que elaboran una oposición semejante. Ya Fichte, en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, postula dos tipos de personas: aquellas cuya propia imagen les viene proyectada sólo a través de las cosas, como por medio de un espejo,

36. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 10, pp. 42-46.
37. Ídem, p. 43.

y cuya conciencia de sí dispersa depende del mundo exterior. Frente a éstas, se encuentran los individuos que se afirman inmediatamente a sí mismos desde su propia autonomía.

Para los primeros, la oposición del yo con el no-yo reduce el yo a una sombra debilitada del mundo externo. Los segundos son los que se elevan desde la conciencia de su autonomía pero, en definitiva, ésta implica la superación mediatizada de la dualidad.

A diferencia de Fichte, Nitzsche excluye cualquier creencia en un curso progresivo de la humanidad. Pero, en definitiva, tanto Fichte como Hegel y Nietzsche parten de la situación histórica de su tiempo: el suelo común es el desarrollo creciente de un mundo hostil y enfrentado al hombre, del creciente poder de las fuerzas productivas y de la maquinaria impersonal del Estado.

En Nietzsche, la aristocracia guerrera y la clase sacerdotal juegan como tipologías contrapuestas. Si la nobleza representa la expresión de la vida no escindida, la casta sacerdotal, que realiza la "inversión de la mirada apreciadora", presupone la separación, la ruptura con el mundo de la vida, la escisión del yo con el no-yo.

La mirada invertida del resentimiento sacerdotal convierte en "malvado" *(Böse)* al *"bueno"* de la moral aristocrática, mientras que para la moral aristocrática, el "malo" *(Schlecht)* es el hombre vulgar, vil, digno de lástima. Sin embargo, Nietzsche reconoce la ambigüedad irresuelta que subyace en esta nobleza guerrera. En efecto, estos nobles, que entre ellos se tratan con veneración y respeto, en el extranjero se comportan como animales de rapiña. Allí regresan a su condición natural, se liberan de toda represión social, dejando tras sí una serie de asesinatos, incendios, violaciones y torturas, persuadidos de que no han hecho más que suministrar a los poetas oportunidades para sus cantos. Emerge entonces la "bestia rubia", fondo de barbarie que nace, según Nietzsche, de una prolongada reclusión en la comunidad.[38]

En estos párrafos, Nietzsche deja sin resolver las oposiciones aristocrático/bárbaro, represión/desborde, *sophrosyne/hybris*. Aun la moral aristocrática supone la contradicción y la dualidad. Esta contradicción irresuelta del mundo homérico fue también advertida por Hesíodo mediante el relato de las cuatro edades, representando en sucesión temporal las oposiciones irreductibles: la edad de los héroes y semidioses, tal como la estirpe aristocrática se representa a sí misma su gesta, magnífica y gloriosa; la edad del bronce: el mismo mundo, pero visto ahora desde el ángulo de los expoliados, sojuzgados, deportados y vencidos; una edad dura, fría, cruel y sanguinaria.

Nietzsche mantiene esta oposición frente a todo intento de interpretar la cultura como "domesticación" y a la represión como "instrumento de cultura". Que el hombre domesticado, manso, inofensivo y mediocre se considere

38. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 11, pp. 46-49.

a sí mismo como el resultado de un progreso, y se valore como "hombre superior", es para Nietzsche el signo más claro de la decadencia y el nihilismo.

Desde la misma óptica, Nietzsche, en el parágrafo 13, cuestiona la búsqueda de un sujeto (alma) neutro, indiferente, libre, detrás de ese *quantum* de fuerza. La moral del pueblo imagina un sustrato que fuera dueño de exteriorizar o de no exteriorizar fortaleza. Este "agente" voluntario, el sujeto, o alma, no existe. Es sólo una ficción de los débiles para elevar su cobardía y su impotencia a virtud.[39]

Los argumentos de Nietzsche en este parágrafo, sin embargo, no superan el nivel fáctico: "Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza".[40] Nietzsche no logra remontar la argumentación más allá de las oposiciones *fuerza/debilidad*, no logra profundizar la dirección de su examen hacia las condiciones sociohistóricas bajo las cuales la fuerza se manifiesta como violencia. Su cuestionamiento, es claro, apunta contra la moral cristiana y la "domesticación" burguesa, pero no logra su objetivo. Aun pretende, como en *Más allá del bien y del mal*, justificar el avasallamiento, el dominio y la violencia de la aristocracia sobre otros hombres como un derecho que derivaría de la *vida* misma: "La vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación".[41] A su vez, interpreta estos aspectos como expresión de "la auténtica *voluntad de poder*, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida". La falacia de esta argumentación es clara: Nietzsche proyecta el dominio aristocrático sobre el concepto de *vida*, y desde allí legitima a su vez la dominación aristocrática.

El lenguaje de Nietzsche también enmascara la real contextualización del problema: en *La genealogía...* habla de *fuerza*, cuando lo que en verdad está analizando son relaciones de poder. En las sociedades precapitalistas, en las que la escasa circulación monetaria no permite el uso del dinero como forma de control social, predomina el ejercicio del poder mediante la violencia. En estas circunstancias, la fuerza, en tanto instrumento de poder, debía ejercerse en forma ostensible y manifiesta. En el mundo poscapitalista el poder elabora formas cada vez más sofisticadas y encubiertas, reprimiendo el uso explícito de la violencia.[42]

39. Para un desarrollo más extenso de la crítica a los conceptos de sujeto y de voluntad, véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 1986, Sección Primera, § 16 y 19.

40. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 13, p. 51.

41. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 258-259.

42. Para un análisis más extenso de este tema, véase J. Galbraith, *El nuevo Estado industrial*, Barcelona, Ariel, 1968, cap. V, § 4, pp. 73 y ss.

El tratamiento de Nietzsche del concepto de *fuerza* no puede despegarse del plano fisiológico-vitalista.

Sin embargo, en el Tratado Segundo, parágrafo 5, Nietzsche vincula claramente el goce que provoca la crueldad, la voluptuosidad de "hacer el mal por el placer de hacerlo", al ejercicio del poder. Nietzsche hace esta observación a propósito del tema del origen del castigo: se castigaba al culpable por un impulso de cólera, no porque se lo considerara responsable de su acto. Pero esta cólera es limitada y modificada por la idea de la equivalencia entre perjuicio y compensación mediante el dolor, equivalencia que se origina no en el plano de la ética, sino en el del derecho contractual. Bajo la lógica de esta forma de compensación se revelan relaciones de poder claramente económico-sociales: en lugar de una compensación en dinero, se concede al acreedor la satisfacción de ejercer su poder sobre un ser reducido a la impotencia, y este goce es tanto más vivo cuanto que el rango del acreedor en la escala social es más bajo; de esta manera puede tomar parte del "derecho de los señores", acceder, en un plano abstracto, a un rango social más elevado.

Pero Nietzsche no adhiere sin más a esta interpretación. En efecto, en el parágrafo siguiente el argumento queda nuevamente invertido: el hacer sufrir es un auténtico goce, una auténtica fiesta, aunque este pensamiento repugne a la delicadeza (o tartufería) de los inofensivos hombres modernos; más aun, Nietzsche observa que, para los antiguos, sin crueldad no hay fiesta.[43]

A pesar de la ambivalencia de la argumentación, se advierte la apuesta de Nietzsche: la crueldad y el sufrimiento forman parte de la trama de la vida, y el disgusto que los tiempos modernos expresan por la crueldad no han hecho del presente una época más feliz: "En los tiempos en que la humanidad no tenía aún vergüenza de su crueldad, la vida sobre la tierra era más jovial que en nuestra época de pesimismo".[44]

A su vez, esta convicción de Nietzsche está en función de su teoría de la represión como origen de la "mala conciencia":[45] cuando las fuerzas instintivas, inconscientes, dirigidas espontáneamente hacia la guerra, la dominación, la aventura, encuentran trabada su manifestación hacia el exterior, se vuelcan contra el hombre mismo. Cuando la expansión del hombre hacia el exterior ha sido trabada, los instintos que no pueden desahogarse se ven forzados a buscar satisfacciones nuevas y subterráneas. Este proceso es lo que Nietzsche llama la *interiorización* del hombre, de este modo se genera un "alma". La enemistad, la crueldad, la agresividad, todo esto se vuelve ahora contra el poseedor de tales instintos; éste es el origen de la "mala conciencia". Con ella se introduce la más inquietante de todas las dolencias:

43. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Segundo, § 6, pp. 75-76.

44. Ídem, Tratado Segundo, § 7, p. 76.

45. Ídem, Tratado Segundo, § 16.

el hombre enfermo de sí mismo, el hombre situado en la ruptura con el pasado animal y devorado por la nostalgia del desierto.

Con la mala conciencia el "instinto de la libertad" o, mejor, esa libertad instintiva, espontánea, inconsciente, que no se rige por imperativos ni por la exigencia del deber, es reprimida y se vuelve latente. Su producto final será esa devaluación de la libertad que se llama "libre albedrío" y que dará lugar a la moral de la intención. Recién entonces pueden vincularse las ideas de culpa y castigo con la acción consciente, voluntaria y deliberada.

No es el castigo, entonces, el medio para despertar en el transgresor el sentimiento de culpa. El castigo no es el instrumento del "remordimiento" ni de la "mala conciencia" sino, antes bien, lo que ha retrasado su desarrollo. Durante largo tiempo, en la conciencia de quien juzga y castiga no se deslizó siquiera la idea de que tendría que habérselas con un "culpable". El criminal era el autor de un "daño", un "irresponsable fragmento de fatalidad". Y este criminal no experimentaba por ese castigo ninguna pena interior, más que la que hubiera sufrido cuando, de improviso, sobreviniera un accidente no calculado, una catástrofe natural.[46]

La moral se interioriza cuando la ética se separa de la política o, en otros términos, cuando la sociedad se atomiza. Este proceso coincide con la creación del Estado. Nietzsche vincula, aunque, en verdad, de manera confusa, el origen de la mala conciencia con la irrupción del Estado en el parágrafo 17. Nuevamente aquí su olfato supera la rigurosidad del desarrollo argumental.

El Estado aparece, no como un civilizado "contrato", sino como una "máquina trituradora y desconsiderada", en la forma de una raza de conquistadores organizados para la guerra, con fuerza para ello, que arremete sin escrúpulos sobre una población aún "semianimal", hasta que ésta queda "amasada y maleable". Estos "organizadores natos" no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad. La "mala conciencia" no ha nacido en ellos, pero no habría nacido *sin ellos*. Su violencia volvió latente el instinto de libertad. Y ese instinto de libertad, reprimido, encarcelado en lo interior, acabó por desahogarse contra sí mismo.[47]

Aquí comienza esa secreta autoviolentación del alma escindida, esa crueldad de formarse a sí mismo como una materia dura y resistente, de marcar a fuego en ella una voluntad.[48] Con ello, es verdad, se inicia un nuevo mundo, profundo, enigmático, contradictorio y lleno de futuro, un nuevo espectáculo cuyo final es aún completamente imprevisible. El hombre se anuncia desde ahora como un camino, un puente, una promesa. Nietzsche parece anunciar, a partir de este hombre desdoblado, vuelto contra sí mis-

46. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Segundo, § 14 y 15. Puede seguirse el desarrollo de estas ideas de Nietzsche en M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986.

47. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Segundo, § 17.

48. Véase idem, Tratado Segundo, § 18.

mo, un nuevo nacimiento: la mala conciencia es, para Nietzsche, enfermedad; a ella hay que oponerle la gran salud. Hará falta que llegue el hombre del provenir, el redentor del espíritu creador que esté más allá del bien y del mal...[49]

Así, para Nietzsche, del mundo *a-moral* de la inmediatez instintiva, del hombre que en forma espontánea e inconsciente actúa en la dirección de la afirmación gozosa de la vida, se pasa al mundo *moral* del hombre desgarrado, vuelto contra sí mismo, corroído por el sentimiento de culpa y de pecado. Pero el estadio *moral* es inestable, provisorio. Es necesario, para Nietzsche, recuperar, ahora, en otro nivel, la espontaneidad del instinto.

De igual manera que en el joven Hegel, en Nietzsche el primer estadio se identifica con la antigüedad greco-romana, el segundo, con la herencia judeo-cristiana.

Hemos visto antes la valoración hegeliana del mundo y la religión de la antigüedad griega como expresión de la vida no escindida, donde no hay oposición entre el individuo y el Estado. Durante el período de Francfort (1797-1800), Hegel piensa el momento de desgarramiento y escisión de la conciencia bajo la figura de Abraham. Su descripción de este capítulo de la historia sagrada debe leerse, por lo tanto, bajo la consigna de no encontrar en él más que una metáfora temprana de la figura de la conciencia desgraciada, desarrollado más tarde en la *Fenomenología.*

En *El espíritu del cristianismo y su destino* Hegel describe la imagen de Abraham como el momento de ruptura con los lazos de la vida comunitaria y el amor familiar.[50] Su liderazgo se constituye desde un primer acto de desarraigo que, para Hegel, vuelve a reproducirse en su relación con los pueblos extranjeros y con la naturaleza. Abraham lleva una vida errante sobre un territorio al que no se siente apegado. Es un extraño sobre la tierra y un extranjero para los hombres. Desde la experiencia del desgarramiento, su relación con el mundo no puede ser otra que la de oposición absoluta, y la única relación posible entre unidades adversas es el dominio de una sobre la otra. La oposición y la separación absolutas marcan también la relación de Abraham con su Dios. Dios es lo totalmente opuesto al mundo natural y humano. En consecuencia, las relaciones de las cosas y de los hombres con Dios no será de participación sino de dominio. Sólo a través de Dios Abraham entabla una relación con el mundo, relación mediata, que excluye la inmediatez del amor. Pero aun el dominio, la única relación posible frente al mundo, es cedida por Abraham a su Ideal. El Dios de Abraham, concebido, según Hegel, desde la oposición a la vida, no puede tener ninguna configuración sensible: un Dios abstracto, venerado en un lugar de culto vacío. Lo sagrado es colocado fuera del hombre y del mundo.

La conciencia desgarrada, que encuentra aquí para Hegel una encarna-

49. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Segundo, § 24.

50. Véase G.W.F. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, Buenos Aires, Kairós, 1971, cap. I.

ción histórica bajo la figura de Abraham, no es sino el conflicto de la vida que ha situado su significado fuera de la vida. Pero, como observa Hippolite, Hegel comenzó la elaboración de la conciencia desgraciada a través del estudio de una crisis histórica, en el pasaje del mundo antiguo al mundo cristiano moderno.[51] Como habíamos visto, lo que atrae a Hegel es la estrecha vinculación de la religión griega y la romana con la constitución política de sus Estados. ¿Cómo pudo ser desalojada la fe en sus dioses, entretejida con la trama de la vida? La explicación de la *Aufklärung* no podía satisfacer a Hegel: ninguna religión se desarraiga de la vida de un pueblo mediante fríos silogismos. Asimismo, en la expansión del cristianismo no hubo instrumentos menos utilizados que el entendimiento y la razón.

Hegel explica la imposición del cristianismo por su aptitud para satisfacer las necesidades de la decadencia de los Estados antiguos. La declinación de la vida política greco-romana va acompañada de la privatización de todas las manifestaciones de la vida. Esta atmósfera social genera el individualismo como respuesta del hombre que no se preocupa más que por sus estrechos intereses particulares, que se siente aislado de la sociedad y a quien el Estado se le enfrenta como una maquinaria de la que no participa y cuya finalidad no alcanza a comprender.

Un pueblo en esta situación debía adherir rápidamente a una religión que convertía en virtud suprema el espíritu dominante de la época, la impotencia moral y la humillación de los dominados. De igual manera que más tarde Nietzsche, Hegel advierte la inversión valorativa que convierte el desprecio y el sentimiento de opresión en dignidad y orgullo.

Nietzsche, como hemos visto, contrapone la aristocracia guerrera a la casta sacerdotal, en las figuras de la nobleza greco-romana y el pueblo hebreo, entre cuyas valoraciones se entabla una lucha cada vez más profunda: "Roma contra Judea, Judea contra Roma". También Nietzsche, como Hegel, interpreta la historia hebrea como el momento de la separación de la vida y el desarrollo de relaciones de amo-esclavo. Se podría interpretar que Nietzsche, como Feuerbach, piensa la inversión valorativa que se opera en esta figura a partir de la proyección de las potencialidades humanas en Dios y el consecuente vaciamiento del hombre. De modo análogo, Marx interpretará la formación del capital como trabajo enajenado y la consiguiente desrealización del hombre en su trabajo.

Nietzsche establece una continuidad entre el cristianismo y la religión judaica; la moral judeo-cristiana es la que finalmente se impone: "Todo se judaiza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas".[52]

Por esta época, también Marx desarrollaba un juicio semejante. Para el hombre moderno, enfrentado al mundo del capital como un poder independiente y extraño, "la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto", sobre todo bajo la forma

51. Véase J. Hippolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, cap. II.

52. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, § 8 y 9, pp. 40-42.

de protestantismo. El carácter fetichista del mundo de las mercancías confiere a éstas, a su vez, "resabios teológicos", en cuanto proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un carácter material de los productos de su trabajo.[53] La respuesta del hombre frente a este mundo autonomizado de las mercancías es la interiorización, la privatización de sus manifestaciones de vida, la separación del individuo de la vida social y política.

Si Marx piensa el cristianismo a partir de la realidad socioeconómica, Nietzsche piensa en cambio la situación del hombre moderno a partir del cristianismo.

El cristianismo es para Nietzsche un *mundo de ficción*, compuesto de *causas imaginarias* ("Dios", "alma", "espíritu", "voluntad", "libertad"...); *efectos imaginarios* ("pecado", "redención", "castigo"...); *seres imaginarios* ("Dios", "almas"...); una teleología imaginaria ("el Reino de Dios", "el Juicio Final"...). Esta invención es expresión de un "profundo descontento con lo real". "¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad *fracasada*."[54] La pregunta que aquí falta es: ¿bajo qué condiciones la realidad es vivida como algo de lo cual hay que evadirse? Nietzsche, al igual que Hegel, al igual que Marx, vincula de algún modo las condiciones en que un pueblo organiza su vida con la forma de religión que ese pueblo proyecta. En el parágrafo 16 de *El Anticristo*, afirma que un pueblo que cree en sí mismo venera en su Dios el placer que la realidad le produce, su sentimiento de poder, sus virtudes. Por el contrario, cuando un pueblo se hunde, cuando se desvanece su fe en el futuro, su esperanza de libertad, cuando la sumisión se convierte en la condición para conservar la vida, entonces también su Dios tiene que transformarse. Este Dios deja de ser la divinidad de un pueblo para convertirse en un Dios cosmopolita, un Dios para todo el mundo; no se dirige al hombre activo sino al hombre privado. En otro tiempo representó la fortaleza de un pueblo, con toda su fuerza agresiva y sed de poder; ahora es ya meramente un Dios "bueno", "timorato", "modesto".

Sin embargo, nuevamente Nietzsche encubre el análisis político bajo un lenguaje apolítico: la voluntad de poder o la impotencia de poder quedan exclusivamente ancladas en: vida ascendente –lo fuerte, lo valiente, lo señorial, lo orgulloso–; decadencia vital –debilidad, retroceso fisiológico, enfermedad, cansancio–. Sólo falta explicitar la pregunta implícita: ¿bajo qué condiciones se genera la vida ascendente o la vida decadente? Esta pregunta no se explicita, porque Nietzsche, lejos de penetrar en el plano sociopolítico, interpreta el malestar que la realidad social le causa a través de la crítica de uno de sus aspectos, en este caso, el plano teológico. En este sentido, su

53. K. Marx, *El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 43-44.

54. F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 15, pp. 39-40.

crítica de la religión judeo-cristiana se dirige claramente hacia el hombre reducido a los estrechos márgenes de la vida privada.

Enfermedad, decadencia, cansancio, pierden entonces su connotación fisiológico-vitalista para cobrar un significado ético-político, como descriptores de la situación del hombre fragmentado, escindido del tejido social, impotente para trascender la mezquindad de su esfera privada, imposibilitado de participar activamente en su mundo.

> Y para no dejar ninguna duda sobre *qué* es lo que yo desprecio, sobre *quién* es el que yo desprecio: es el hombre de hoy, el hombre del que soy fatalmente contemporáneo. El hombre de hoy – yo me asfixio con su sucia respiración.[55]

En esta atmósfera, la moral ya no expresa las condiciones de vida y de crecimiento de un pueblo ni su instinto vital más hondo. Cuando la auténtica actividad está reprimida y el hombre se vuelve contra sí mismo, la moral se convierte en algo abstracto y en antítesis de la vida.[56]

Sin embargo, la condena de Nietzsche a la moral judeo-cristiana no alcanza a la figura de Jesús. Nietzsche no se deja guiar por el lenguaje de los Evangelios, que se vale de los conceptos semíticos; ésta es sólo una circunstancia histórica y contingente: Jesús maneja el lenguaje de su época. Pero en su prédica, la palabra no tiene valor literal. Más aún, para Nietzsche Jesús afirma la *vida* contra toda fórmula, ley o dogma: "Ninguna cosa fija le importa: la palabra *mata*, todo lo que está fijo *mata*".[57] En el Evangelio falta el concepto de culpa y castigo. El *pecado*, cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminada –justo eso es la "buena nueva". La bienaventuranza no es una promesa, no se sitúa en el más allá: "Ella es la *única* realidad". La vida de Jesús no fue otra cosa que esa práctica evangélica.[58]

> Este "buen mensajero" murió tal como vivió, tal como *enseñó* – no para "redimir a los hombres", sino para mostrar cómo se ha de vivir. [...] Él no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, más aún, lo *provoca*.[59]

La figura de Cristo no evoca en Nietzsche de ninguna manera una moral del resentimiento ni de la venganza.

55. Ídem, § 38, p. 67.

56. Véase ídem, § 25, p. 52.

57. Ídem, § 32, p. 62.

58. Ídem, § 33, p. 63.

59. F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 35, p. 65.

¿Cómo se explica entonces que se haya impuesto justamente la antítesis de lo que fue originariamente el Evangelio? Para Nietzsche, la razón de esta "ironía histórica" hay que buscarla en la expansión del cristianismo, en la necesidad de *vulgarizar, barbarizar* el cristianismo para adecuarlo a las masas bajas del Imperio romano. De esta forma, el cristianismo primitivo va asimilando doctrinas y ritos de todos los "cultos subterráneos" del Imperio.[60] La comunidad de los apóstoles, a su turno, no entiende la prédica de su maestro, la "superioridad *sobre* todo sentimiento de *ressentiment*". Fue entonces cuando el sentimiento menos evangélico, la *venganza*, se impuso nuevamente.

Nietzsche ubica las causas de esta inversión, por lo tanto, en una esfera ajena al propio Evangelio.

En Hegel encontramos también una valoración positiva de los Evangelios. A la descripción del mundo hebreo, definido desde las categorías de desarraigo, extrañamiento y dominio, opondrá el momento de la vida plena bajo la figura de Cristo.

En *El espíritu del cristianismo...* aborda este tema bajo el aspecto de la legislación. La ley hebrea, como expresión de un mundo desgarrado, formula en el plano jurídico las relaciones de dominio y servidumbre. El rasgo sobresaliente de la legislación será la heteronomía, y su forma jurídica el mandamiento.

Para Hegel, la heteronomía de la ley no se supera por la interiorización del deber (Kant). La diferencia reside simplemente en que los hebreos tenían su señor fuera de sí, en tanto que el hombre kantiano lleva su ley dentro de sí, y es, por tanto, su propio esclavo. En la moral kantiana subsiste la oposición (razón/impulsos, deber/inclinación) y la totalidad de la vida no es recuperada. Éste es un camino imposible, en que "el desgarramiento humano simplemente acentúa su obstinado orgullo".[61]

En cambio, Hegel encuentra en el Sermón de la Montaña un intento de despojar a la ley de su forma legal. El Sermón, para Hegel, no enseña el respeto a la ley, sino que revela su contenido pero anula su carácter legal. Así, se eleva sobre la obediencia a la ley y la torna superflua. Bajo la disposición del amor y de la vida todo pensamiento del deber desaparece. El Sermón de la Montaña instaura así una justicia de nuevo cuño, que suprime la oposición y la obediencia, y las reemplaza por la plenitud de la vida.[62]

Pero a diferencia de Nietzsche, que interpreta las diferencias entre la vida de Jesús y la Iglesia posterior en circunstancias ajenas a la figura de Cristo, Hegel reconoce en el propio destino de Jesús los aspectos que más adelante harán del cristianismo una religión privada, que la harán, entonces, adecuada para una situación histórica concreta.

Hegel aborda este análisis a partir de los conceptos de *positividad* y de

60. Véase F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 37, p. 66.

61. Véase J. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, p. 38.

62. Véase idem, pp. 40-41.

destino. Es a propósito de la religión Hegel que desarrolla estos conceptos, pero los términos tienen un alcance más amplio.

Para el racionalismo de la *Aufklärung* hay una religión natural que corresponde a la razón humana. Una religión positiva, en cambio, es una religión histórica, que agrega a los núcleos racionales de la religión creencias que han aparecido en ciertos lugares y en determinados momentos históricos. Lo *positivo*, entonces, es lo *dado*, lo que parece imponerse desde el exterior a la razón.

Hegel, sin embargo, convierte la oposición entre *razón-elemento empírico*, en la de la *vida* y lo *estático*, de lo *viviente* y lo *muerto*. Ya no es con relación a la idea de razón como Hegel juzga lo positivo, sino con relación a la vida. Lo positivo no será ahora el elemento histórico adherido desde el exterior a un núcleo racional sino el elemento muerto, que ha perdido su sentido viviente. Lo que hay de positivo en la religión cristiana se vincula a lo que antaño fue viviente y que ha perdurado como un sedimento endurecido.

Es la persona misma de Cristo la que produce el dato positivo. Esto ocurre en cuanto el mensaje de Jesús se opone en forma integral al Estado y la ley judía; por consiguiente, no hay diálogo posible. Jesús no puede oponer a la religión establecida argumentaciones discursivas; toda argumentación supone presupuestos aceptados, y Jesús ha roto con la tradición. Sólo puede acudir a argumentos *ad hominem*. Por consiguiente, se separa de su país y sólo se dirige a los individuos. Al chocar con el destino de su pueblo como una totalidad, huye de todo nexo con el mundo. Esta actitud se expresa en la división del reino terrenal y del reino de Dios, pero arrastra como consecuencia el sometimiento al poder terrenal.

Por este enfrentamiento al Estado la unión viviente queda cortada; los ciudadanos del Reino de Dios se hallan colocados frente a un Estado hostil, devienen personas privadas y se excluyen de él. Como observa Hippolite, esta ruptura marcará profundamente el mundo moderno y lo distinguirá del mundo antiguo.[63]

En esta situación, Jesús tenía que rechazar todos los lazos vivientes: si hubiera establecido un nexo, se hubiera visto involucrado en la trama de la legalidad judaica. Para no enredarse en los hilos de esta trama, sólo puede encontrar la libertad en el vacío; cada modificación de la vida se da en conexiones; al negarlas, Jesús se aísla del mundo y requiere lo mismo de sus amigos. Conoce su destino en toda su amplitud y no lo elude. Su misma existencia representa el desgarramiento de la vida y el desplazamiento de la plenitud hacia el mundo ideal.[64]

Para elaborar su crítica al cristianismo Hegel se vale de los conceptos trágicos del helenismo. El cristianismo no escapa a la visión trágica del mundo. Hegel centra su crítica en el *destino* del propio Jesús. Por no eludir

63. Véase J. Hippolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, p. 58.

64. Véase G.W.F. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, pp. 127-136.

su destino Jesús se condena a una separación y queda, por lo tanto, enfrentado a lo otro como lo extraño. Mediante el concepto de *positividad*, Hegel pasa de una razón abstracta a una razón viviente. La idea de *destino*, a su vez, es uno de los conceptos de los que se vale para elaborar la dialéctica de la vida y de la historia. Hegel recibe el concepto de *destino* de la visión trágica de la Grecia antigua, que descubre antes que Nietzsche como el trasfondo sombrío de la realidad helénica.

El destino de un individuo, de un pueblo, es la revelación de su *pathos* en la historia. Ninguna empresa individual es totalmente adecuada a lo universal y a lo infinito; siempre hay en ella una finitud que constituye su *pathos*. "El destino es lo que el hombre es, es su propia vida, su propio *pathos*, pero que se le enfrenta como extraño. Es la conciencia de sí mismo, pero como de un enemigo". Sólo la piedra es inocente, porque no actúa, pero el hombre está condenado a actuar y "la acción perturba la quietud del ser". Y aquello que en nosotros no es pura vida infinita, se nos aparece como separado y extraño; en ello leemos nuestro destino y lo enfrentamos como algo ajeno que nos hace frente.

Hay, sin embargo, una posibilidad de reconciliación con el destino: mediante el *amor fati*, suprema conciencia de la libertad, se puede volver a reconstruir la trama desgarrada de la vida. También en el *pathos* de las grandes individualidades históricas, integradas profundamente con el espíritu de un pueblo, se da esta posibilidad de conciliación. Sin embargo, una cierta finitud siempre subsiste, una cierta positividad se arrastra como un residuo que debe desaparecer para que nazcan nuevas figuras. La idea de *destino* de los escritos juveniles de Hegel es la expresión del *pathos* trágico de la existencia.

En este punto, volvemos a Nietzsche.

El sentimiento trágico es para Nietzsche el verdadero *pathos* de la vida; es el profundo sentido de que toda acción individual, toda existencia finita, desgarra la vida originaria y la continuidad del devenir. En este sentido, la armonía y la jovialidad griegas no son de ninguna manera un estado inmediato ni ingenuamente espontáneo; el esplendor apolíneo tuvo que "derrocar primero un reino de titanes y matar monstruos".[65] Es la victoria de una luminosa ilusión que se impone después de una lucha, después de haber reconocido los horrores y espantos de la existencia. El *agon* es el auténtico *pathos* que subyace tras la visión apolínea.

La "estrategia genial" de la "voluntad" helénica fue transfigurar –no negar– el fondo trágico en el mundo del Olimpo, de esos dioses que, sólo entonces, "respiran el triunfo de la existencia".[66]

Fue, por el contrario, en los tiempos de disolución y debilidad cuando los

65. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 54.

66. Véase ídem p. 237.

griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo.[67]

Del primer estadio –premoral–, Nietzsche añora la espontaneidad de la acción que obra con el automatismo del instinto. Para lograrlo, fue necesario desalojar a la conciencia de la vida considerada como correcta. Por ello la intención no tiene ninguna relevancia sobre la valoración de un acto; la acción sólo se juzga por sus consecuencias.

El período moral invierte la perspectiva: lo que importa ahora es el origen del acto, su procedencia, interpretada como intención. Es el período de la re-flexión, del desdoblamiento, de la mala conciencia. Pero, como vimos, éste es un período transitorio, inestable, provisorio. ¿No habrá llegado, pregunta Nietzsche, el momento de una nueva inversión de la perspectiva? ¿No estaremos en el umbral de un período "extramoral", en el tiempo de la transvaloración *(Umwertung)*?[68]

Nietzsche interpretó la moral de la intención como un signo, un síntoma, un prejuicio, algo provisional, algo que debe ser superado. Esto significa que el hombre mismo debe ser superado.

El hombre es "un tránsito y un ocaso"; al "hundirse en su ocaso" *(Untergehen)* –como el sol– "pasa al otro lado" *(Übergang)* de la tierra. Y "pasar al otro lado" es superarse a sí mismo y llegar al superhombre.[69]

Pero ya el viejo Platón sabía que no es posible que cambie el hombre sin que cambie su ciudad. De tal modo, el anuncio del superhombre exigiría replantear, en otro espacio, la antigua y profunda vinculación entre ética y política.

67. Ídem, p. 30.

68. F. Nietzsche, *Más allá de bien y del mal*, p. § 32, pp. 57-58. También *El Anticristo*, § 57, pp. 98-99.

69. Véase F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, nota 4 de A. Sánchez Pascual, p. 436.

EL ETERNO RETORNO Y LA CULTURA DEL NANOSEGUNDO*

La filosofía de Nietzsche no está hecha, quizá, de pensamientos, sino de tremendas intuiciones y de fulgurantes presentimientos.

El 11 de agosto de 1881, en Sils María, a seis mil pies sobre el nivel del mar, un estremecimiento interior le anuncia una figura que lo hace sentir como una caldera próxima a estallar: la visión del *eterno retorno.*

> Qué te sucedería si un día o una noche un demonio se introdujera en tu más solitaria soledad y te dijera: "Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces, y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión – e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. [...] ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así habla?, ¿o has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: ¡eres un Dios, y nunca escuché nada tan divino![1]

Así transcribe su visión en el aforismo 341 de *Die fröhlische Wissenschaft*, que José Jara traduce como *La ciencia jovial*. "*Jovial*", aclara Jara, traduce *iouialis*, adjetivo etimológicamente derivado de *Iuppiter, Iouis*. Júpiter, dios del día luminoso, versión romana de *Zeus*.

La imagen del día y del cielo luminoso, del sol que resplandece en el mediodía, la hora sin sombras, corresponde al momento de plenitud, de la intensificación de las fuerzas, de la embriaguez dionisíaca.

En su interpretación ética, el eterno retorno es un imperativo que exige vivir cada instante con una intensidad tal de plenitud y felicidad, que la

* Versión ampliada del trabajo presentado ante las II Jornadas Nacionales Nietzsche 1998.

1. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1992, aforismo 341.

posibilidad de su infinita repetición llegue a ser un anuncio de divina alegría.

Vivir de tal manera que lleguemos a querer el eterno retorno de cada momento de nuestra vida, equivale a la sacralización del instante.

En la temporalidad lineal, como interpreta Gianni Vattimo, cada instante es un hijo que devora a su padre, y está destinado a ser a su vez devorado.[2] En esta "concepción edípica" del tiempo, según Vattimo, no es posible la felicidad, porque ningún instante tiene en sí plenitud de sentido.

El tiempo lineal, tensionado hacia el futuro, exige un *telos* final, sin el cual los instantes anteriores carecen en sí mismos de significado. Por eso, "todas las cosas derechas mienten, toda verdad es curva, el tiempo es un círculo".[3]

Nietzsche no se limitó a esta formulación ética del eterno retorno y ensayó una dudosa justificación cosmológica, basada en algo así como un principio de entropía: el mundo como configuración de fuerzas no es infinito y, por consiguiente, en el gran juego de dados de su existencia debe atravesar un número determinado de combinaciones. "Se demostraría que el mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces, y que seguirá repitiendo *in infinitum* su juego".[4]

Es más probable, sin embargo, que Nietzsche adhiriera a la concepción cíclica del tiempo propia de la antigüedad griega, en oposición a la temporalidad historicista de la modernidad, de raíces judeo-cristianas.

La historia supone un tiempo lineal, irreversible, homogéneo, en que cada suceso se inscribe en una cadena causal, y en que el sujeto se percibe a sí mismo como autor y actor de los acontecimientos. Pero, además, la conciencia moderna provee de una dirección y un sentido a los cambios históricos bajo la idea de progreso.

En contraposición, la experiencia arcaica del tiempo se configuró a partir de una peculiar conciencia del eterno retorno. Ningún acto tiene sentido en sí mismo, sino en la medida en que rememora una acción primordial. Lo que el hombre hace, ya se hizo. El casamiento reproduce la hierogamia entre el Cielo y la Tierra. Las hazañas de Darío se identifican con las de Thractaona, héroe mítico iranio que había dado muerte a un monstruo tricéfalo.[5]

La experiencia del eterno retorno es para el hombre arcaico, en algún sentido, una experiencia inmediata y cotidiana, pero no en el sentido nietzscheano. No es el acto personal el que vuelve a repetirse, sino que cada acto personal sólo cobra sentido en la medida en que re-produce las gestas de los arquetipos míticos, de los héroes y de los antepasados.

La experiencia arcaica del tiempo, por lo tanto, no es homogénea ni

2. Veáse G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987, cap. 3.

3. F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1990.

4. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 1980, aforismo 1059.

5. Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Barcelona, Emecé, 1968.

lineal: supone la diferenciación entre tiempo sagrado, mítico, y tiempo profano. Pero la repetición de los arquetipos sagrados es más que su reproducción en el tiempo profano: persigue la abolición del tiempo, del devenir. En efecto, un sacrificio no sólo reproduce exactamente el sacrificio inicial de los orígenes, sino que sucede en ese mismo momento mítico primordial. Por la potencia del rito, el tiempo profano y la duración quedan suspendidas. Todo sacrificio, observa Mircea Eliade, no sólo repite el sacrificio inicial: coincide con él.

El eterno retorno es, entonces, no sólo una repetición del devenir, sino la proyección del acto ritual en el tiempo mítico. No hay sólo repetición, hay abolición del tiempo profano, de la duración, de la "historia".

A diferencia de la experiencia moderna, en que la historia se articula a través de las acciones de los hombres, para la mentalidad arcaica ni los objetos del mundo exterior ni los actos humanos tienen valor intrínseco por sí mismos.

Como afirmaba Marguerite Yourcenar, nada es lo que es, todo es más de lo que es. Todo está traspasado por lazos significantes que lo trascienden. Sin ellos, la realidad es algo fluctuante, evanescente. En última instancia, afirma la escritora, el significado profundo de las cosas y los actos se encuentra en el mito.[6]

Ni el espacio ni el tiempo son para el hombre arcaico homogéneos ni continuos. El tiempo sagrado es reversible, es un tiempo mítico primordial hecho presente. Es, por lo tanto, circular, indefinidamente repetible y recuperable. Podría decirse de él que no "transcurre". Es "parmenídeo", siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota.[7]

Es, en verdad, no un devenir temporal sino un eterno presente mítico que se actualiza periódicamente mediante las fiestas y los rituales.

También el espacio arcaico es heterogéneo y discontinuo. La experiencia de los antiguos griegos diferenciaba un espacio supralunar, el espacio de los astros, perfecto en su esplendor, eterno, siempre girando en círculos eternos, y el espacio sublunar, terreno, del nacer, reproducirse y morir, del cambio y el devenir.

Y también las construcciones humanas reproducían el espacio primordial.

Para Le Corbusier, la casa es meramente una "máquina para habitar". En la morada de los antiguos árticos, americanos y norasiáticos, se percibe, en cambio, la estructura del simbolismo cósmico: un poste central se asimila al *axis mundis* o pilar cósmico, que une la tierra con el cielo.[8]

En este mismo espíritu el emperador Adriano ordenó en el siglo II la construcción del Panteón. Marguerite Yourcenar lo describe de este modo:

6. Véase M. Yourcenar, *Les yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, pp. 82 y 87.

7. Véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967, pp. 70-77.

8. Véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, cap. 1, y *El mito del eterno retorno*, cap. 1.

> Había yo corregido personalmente los planes excesivamente tímidos del arquitecto Apolodoro. Utilizando las artes griegas como simple ornamentación, lujo agregado, me había remontado para la estructura misma del edificio a los tiempos primitivos y fabulosos de Roma, a los templos circulares de la antigua Etruria. Había querido que el santuario de Todos los Dioses reprodujera la forma del globo terrestre y de la esfera estelar, del globo donde se concentran las simientes del fuego eterno, de la esfera hueca que todo lo contiene. Era también la forma de aquellas chozas ancestrales de donde el humo de los más arcaicos hogares humanos se escapaba por un orificio practicado en lo alto. La cúpula, construida con una lava dura y liviana que parecía participar todavía del movimiento ascendente de las llamas, comunicaba con el cielo por un gran agujero alternativamente negro y azul. El templo, abierto y secreto, estaba concebido como un cuadrante solar. Las horas girarían en el centro del pavimento cuidadosamente pulido por artesanos griegos, el disco del día reposaría allí como un escudo de oro; la lluvia depositaría un charco puro, la plegaria escaparía como una humareda hacia ese vacío donde situamos a los dioses.[9]

El Panteón reproduce y actualiza la estructura del cosmos.

Lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia.

En la metafísica platónica es reconocible la estructura ontológica del pensamiento arcaico. El mundo inteligible, perfecto en su esplendor, eterno, siempre igual a sí mismo, y el mundo del devenir, del nacer y perecer, de las apariencias cambiantes, reproducen la dualidad mítica entre lo sagrado y lo profano. En este sentido, el esfuerzo platónico por proporcionar una arquitectura teórica a la concepción mítica puede considerarse uno de los primeros síntomas del proceso de desacralización del cosmos, que continuará a través de toda la historia occidental, hasta el pragmatismo de nuestros días.

Nietzsche ha recorrido este proceso de desacralización en los seis pasos de "Historia de un error" como la pérdida de la eficacia imperativa del mundo suprasensible: el mundo verdadero, asequible al sabio, se vuelve inasequible pero, todavía, una promesa, un imperativo (Kant). Pero la razón comienza a bostezar: el mundo verdadero, ya inalcanzable, desconocido, por consiguiente, tampoco redentor ni obligatorio. Avanza el positivismo. Y finalmente, se vuelve una idea que ya no sirve, ni siquiera obliga, inútil, superflua, ¡se ha eliminado!

Pero en el último escalón de esta historia, Nietzsche afirma:

9. M. Yourcenar, *Memorias de Adriano*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 140.

> Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No! ¡Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente![10]

En palabras de Heidegger, la destitución de lo suprasensible suprime igualmente lo puramente sensible, y al mismo tiempo la diferencia entre ambos planos (la diferencia ontológica entre el ser y el ente).[11] La destitución de lo suprasensible desemboca entonces, no en lo "sensible", sino en un "ni... ni...". Desemboca, continúa Heidegger, en lo *in-sensible*, es decir, en lo privado de sentido.

En efecto, sin un marco conceptual que otorgue sentido, la percepción humana del mundo empírico registraría, como el Funes el memorioso de Jorge Luis Borges, cada punto, cada pliegue, cada detalle minúsculo de cada nervadura de cada hoja de cada árbol, pero sería incapaz de percibir una hoja o un árbol. Funes, dotado además de la capacidad de memoria de los infinitos detalles, ya no podía ni conceptualizar ni pensar. Su mundo se desvanece. El positivismo extremo, que reduce lo real a su caparazón empírico, ignora la "carga teórica" de la percepción, el horizonte de significación que otorga sentido a la observación. Los "doctores en realidades", como califica Yourcenar a los pragmáticos burgueses, creen que cada cosa se agota en su individualidad aislada, no ven de lo real más que la capa superficial, y por consiguiente falsa.[12]

En este sentido, la metafísica no es una mera reduplicación de lo real. Es un desocultar los supuestos subyacentes, transconscientes, que configuran lo real, pero que permanecen ocultos, no pensados.

La tarea de la metafísica es, de acuerdo con Heidegger, pensar lo impensado, sacar a la luz los presupuestos que sostienen la superficie supuestamente objetiva de los datos empíricos.

Pero el proceso de desacralización de Occidente ha derivado hacia un empirismo acrítico.

Es a esta desacralización a la que se refiere Nietzsche cuando interpreta la historia de Occidente como el avance y el despliegue del nihilismo.

Su sentencia "Dios ha muerto" se dirige, específicamente, al Dios judeocristiano, pero en rigor estas palabras definen el destino de veinte siglos de historia occidental.

Los dioses han huido. El desierto crece.

> Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe

10. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1984, "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula", pp. 51-52.

11. Véase M. Heidegger, "Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1980.

12. Véase M. Yourcenar, *El alquimista*, Barcelona, Plaza y Janés, 1970, p. 87.

> lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo.[13]

El nihilismo, interpreta Heidegger, es un movimiento historial y no la doctrina o la opinión de tal o cual persona. Es el movimiento de la historia de Occidente que precipita a los pueblos de la tierra en la esfera de influencia de los tiempos modernos.

Como observaba Jacques Ellul, lo que ha sido una vez desacralizado no puede volver a restituirse. Pero, afirmaba, sólo lo sacro puede destituir a lo sacro.[14] La desacralización de los arquetipos míticos fue desplazada por la sacralización de la economía de mercado, de la racionalidad tecnocientífica y del evangelio del consumo.

Asistimos a un imperativo mucho más efectivo y de un poder de coacción tremendamente más profundo que los antiguos arquetipos míticos.

La nueva ontología ha triunfado en reducir cada objeto, cada hombre, cada ser viviente, cada espacio de la naturaleza a la calculabilidad mecánica de la tecnociencia y a la entidad exclusiva de la mercancía.

Bajo el signo del progreso, la modernidad inaugura el culto de la desmesura. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche ofrece el diagnóstico de la época:

> *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros... *Hybris* es nuestra actitud con respecto a nosotros –pues con nosotros hacemos experimentos que no haríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva.[15]

Ante este carácter del progreso, la figura del eterno retorno cobra en Nietzsche acentos subversivos.

La violencia de este proceso se tradujo en la expansión territorial, que bajo el signo del colonialismo impuso el imperio de la lógica del capital y de los supuestos ideológicos del liberalismo y del pragmatismo occidental en los más remotos rincones geográficos.

Pero el imperialismo territorial se acompañaba de un peculiar imperialismo temporal. En efecto, el nuevo sistema de producción fabril requiere una orientación temporal completamente nueva.

Durante el medioevo, los conceptos cíclico y lineal del tiempo estuvieron en conflicto. El primero estaba asociado a la actividad agraria, en que el tiempo es vivido como algo fértil, portador de los ciclos del nacer, crecer,

13. F. Nietzsche, *Nachgelassen Fragmente 1887-1888*, Munich-Berlin, 1980, la traducción de la cita es de M. Cragnolini.

14. Véase J. Ellul, *Los nuevos poseídos*, Caracas, Monte Ávila, 1970.

15. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1992, II, 9, p. 131.

morir y renacer de la naturaleza. Pero con el despliegue de la civilización industrial, el tiempo lineal, homogéneo e infinito se convierte en el concepto dominante.

La física galileana, al establecer las condiciones para matematizar la nueva secuencia temporal, proporciona a la naciente burguesía un poderoso instrumento para regular la creciente producción industrial.

La organización de grandes cantidades de trabajadores y la incorporación de las nuevas máquinas requieren una atención constante. *Linealización, sincronización, uniformización*, serán los nuevos postulados temporales. Desde ahora, no es el trabajador el que establece el ritmo de su actividad. La máquina impone el *tempo*.[16]

La temporalidad artificial, matematizada, mecanizada, será uno de los principales supuestos subyacentes de la planificación económica, científica y política, se trate del gabinete ejecutivo de IBM, la agencia japonesa de planificación económica o la Academia soviética. Será el requisito básico de las nuevas ideas de evolución y progreso.[17]

A medida que la competitividad del mercado exige la aceleración de la producción, la era industrial instaura un marco temporal artificial, construido a través de engranajes mecánicos e impulsos electrónicos, cuantitativo, de ritmo acelerado, eficiente y previsible.

Este marco temporal se ha incorporado profundamente a nuestras vidas. Llegamos a considerar el tiempo como una secuencia externa de duración, divisible matemática y mecánicamente, olvidando que los ritmos naturales están inscriptos en la estructura biológica de los seres vivientes, coordinando las funciones orgánicas con los ciclos del día solar, el mes lunar, el ritmo de las estaciones y la rotación de la Tierra.

Hasta la época moderna, todo concepto del tiempo reconoció una íntima relación entre los ritmos de la vida social y los de los ecosistemas de la tierra. El hombre moderno experimenta en forma creciente la pérdida de conexión con los ritmos biológicos del planeta.

Queda, sin embargo, un vago resabio de los ciclos de la Tierra alrededor del Sol en los festejos del año nuevo. El carnaval aún persiste, aunque muy lejano de las festividades arcaicas que consagraban el renacer de la primavera y que reproducían en la embriaguez dionisíaca el caos inicial a partir del cual se instauraba en cada ciclo un orden nuevo.

La nueva imagen del tiempo se corresponde con la nueva concepción del espacio. Espacio y tiempo homogéneos, infinitos, matematizables, constituyen las coordenadas de la nueva idea de causalidad. Este nuevo encuadre de coordenadas conceptuales, al mismo tiempo que hacia posibles espectaculares logros, iba comprimiendo el universo tecnocientífico en un entramado ideológico que ignoró lo que no podía encerrar en los parámetros del

16. Véase J. Rifkin, *Las guerras del tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 120-121.

17. Véase A. Toffler, *La tercera ola*, Barcelona, Plaza y Janés, 1992, cap. IX, p. 130.

cálculo y de la causalidad lineal, y que "siempre acaba buscando una solución de ingeniería para cualquier problema".[18]

El nuevo modo de producción exigía la planificación ordenada, metódica, los horarios rigurosos. El reloj fue su instrumento supremo.

Jonathan Swift ironiza la nueva cosmología del reloj en *Gulliver's Travels*:

> [Gulliver] colocó su artefacto cerca de nuestros oídos; hacía un ruido incesante, como el de un molino de agua. Y conjeturamos que era o un animal desconocido o el Dios que él veneraba... Pero nos sentimos más inclinados hacia la segunda opción, porque nos aseguró que raras veces hacía algo sin consultarlo. Lo llamó su Oráculo y dijo que marcaba el tiempo de todas las acciones de su vida.[19]

El reloj no sólo permitió medir el tiempo sino también comprarlo y venderlo por unidades.

Pronto el orden del universo se concibe como un gran mecanismo de relojería. Desde ahora, la razón humana reemplazará a la providencia divina en el control del horizonte temporal.

Fue impregnada en esta convicción que la Revolución Francesa intentó imponer una nueva imagen temporal, desacralizada, racional y republicana. El nuevo calendario de la República no sólo rebautizó los días y meses, desplazando las referencias míticas, y suprimió las festividades religiosas; también eliminó los días de descanso, instaurando un tiempo de trabajo continuo.

La escasa duración de este calendario evidencia la fuerza con que la articulación temporal tradicional aún estaba incorporada en los hábitos cotidianos. No se puede modificar el imaginario social por decreto.

La proyección temporal, lejos de ser una forma objetiva y neutral de medir el devenir, está traspasada por relaciones de poder.

Si el reloj fue uno de los instrumentos del nuevo marco temporal, la computadora está modificando nuevamente nuestra relación con el tiempo. Para la computadora, la unidad de medición es el nanosegundo, que representa la mil millonésima parte de un segundo. Podemos concebir teóricamente esta nueva unidad temporal, pero resulta imposible experimentarla. Aunque el reloj establece un marco mecánico y artificial de la temporalidad, todavía mide el tiempo con relación a la percepción humana. Podemos percibir conscientemente un minuto, un segundo, aun una décima de segundo.

Pero por vez primera en la historia de la humanidad el tiempo se organiza sobre la base de una velocidad que sobrepasa el nivel de la conciencia. El

18. J. Toffler, ob. cit., p. 141.

19. J. Swift, *Los viajes de Gulliver*. Madrid, Club Internacional del Libro, 1998, p. 33.

nuevo "tiempo computarizado" representa la abstracción final del tiempo y su separación completa, no sólo de los ritmos de la naturaleza, sino también de la experiencia humana.[20] La aceleración tecnoproductiva que comenzara con el reloj ha conducido al agotamiento de los ecosistemas. Los ritmos de la naturaleza han sido superados por la velocidad productivista.

Como lo ha expresado Edgar Morin, nuestra civilización está enferma de velocidad. Obedece a una lógica de la aceleración fuera de control, que modifica profundamente nuestra manera de producir, de comunicarnos socialmente y de pensar.[21]

La vida, que bajo la era del reloj se definió en términos mecánicos de piezas ensamblables, está siendo nuevamente redefinida en términos informáticos y computarizados. La información genética procesada por computadora constituye hoy la materia prima de la nueva economía global: almacenada en las computadoras, permite la creación artificial de animales clonados y transgénicos y la inauguración de un mundo "bioindustrial", una propiedad intelectual patentada por un puñado de corporaciones.[22]

Los nuevos marcos temporales han generado al mismo tiempo un nuevo valor: la eficiencia.

La eficiencia se origina en el taller con la división del trabajo y la cadena de montaje, y alcanza su consagración definitiva a través de los principios de la administración científica de Taylor. El cronómetro se convierte en la herramienta fundamental para ahorrar milésimas de segundo. Taylor elimina todos los aspectos no cuantificables del comportamiento del trabajador. El tiempo del trabajador, reducido a cantidades analizables y promedios estadísticos, cae bajo el control absoluto de la administración. El trabajador se convierte en autómata, sin diferenciarse de las máquinas de las que no era en definitiva más que un engranaje.

Elevada a criterio científico, la eficiencia se convierte en el nuevo *ethos* de la sociedad tecnológica. Desde el taller, invade todos los espacios de la organización social, cultural y política.

Con la incorporación de los tiempos y los programas computarizados, su posición ha quedado definitivamente reconocida como el valor fundamental de la nueva era.

La computadora representa la última expresión de la obsesión de nuestra cultura por la eficiencia. En este contexto, "el tiempo es información y la información es utilidad". Despojado de cualquier resabio natural, sagrado o humano, el tiempo ya no es más que eficiencia pura.

De este modo, las computadoras y los programas representan una nueva forma de control social, un poderoso instrumento para ordenar y reglamen-

20. Véase J. Rifkin, ob. cit., pp. 22-24.

21. Véase E. Morin y A. Kern, *Tierra patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 175.

22. Véase J. Rifkin, *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica-Marcombo, 1999.

tar la actividad humana. En la era de la computación, la información es la nueva forma que asume el poder.

El nuevo poder temporal consiste en el acceso y el control sobre las fuentes de información. Las guerras del futuro ya no se librarán por la posesión territorial, sino por el control de esta nueva forma de riqueza.[23]

La idea de progreso fue subsidiaria del concepto lineal e infinito del tiempo. Pero a partir de la instauración del marco temporal de la era informática, la idea de *progreso* está siendo desplazada por la de *simulación*.

Para esta nueva forma de utopía virtual ya no existen las restricciones que antes imponía la inercia de las transformaciones históricas. La historia apenas existe en la nueva imagen temporal. En efecto, el futuro ya no es algo que se despliega linealmente desde el pasado histórico, sino algo que se programa de acuerdo con una lógica atemporal y se ensambla a partir de datos almacenados en los archivos informáticos.

Si el pensamiento arcaico articuló el tiempo cíclico en oposición a la temporalidad histórica, el tiempo lineal, histórico, progresivo, concebido por la modernidad, culmina en la civilización informática en una inédita negación de la historia.

El tiempo computarizado no sólo se aleja de los ritmos naturales y de las experiencias vitales, sino también de la conciencia histórica. El tiempo es un simple recurso del que se dispone.

El hombre contemporáneo ha perdido también la sensación de que la historia es el resultado de un proyecto deliberado. Menos aún conserva la idea de ser el protagonista de la historia.

Aún en aquellos individuos que ocupan puestos políticos o gerenciales desde los que se toman las decisiones estratégicas, no oímos más que declaraciones acerca del poder de coacción de los ritmos del mercado.

Los hombres se sienten arrastrados por la dinámica tecnológica y por la lógica del mercado como antes por el capricho de los dioses o los designios de la Providencia.

El tiempo histórico se disuelve en las memorias y programas atemporales de las computadoras.

Nos hemos alejado del arcaico tiempo cíclico pero tampoco hemos conservado el tiempo lineal e histórico. Sólo queda el dato, atemporal, efímero.

La historia se transforma en periodismo, sin memoria, sin proyecto, sin contexto y, por lo tanto, sin significado.

Un nuevo nihilismo se está instalando, muy diferente del que Nietzsche imaginara.

¿Qué responderíamos, en la era del tiempo virtual, del nanosegundo, al desafío de Nietzsche: "...esta vida, así como la has vivido, tendrás que vivirla eternamente...?".[24]

23. Véase J. Rifkin, ob. cit., parte III, cap. 11; A. Toffler, *El cambio del poder*, Barcelona, Plaza y Janés, 1995, cap. II.

24. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, aforismo 341.

¿MULTIPLICAR LAS RESPUESTAS O CAMBIAR LAS PREGUNTAS?*

A mis alumnos

LA IMPORTANCIA DEL MARCO TEÓRICO

¿De qué está hecha la torre Eiffel? Ésta es una pregunta que hago en cada curso a mis alumnos. Sus respuestas tratan de agotar los materiales posibles: hierro, acero, cobre... Pero ninguno atina a mencionar aquello sin lo cual la hermosa torre no sería lo que es: el aire.

Sin el aire, la torre Eiffel no sería más que una alargada pirámide, maciza y opaca. La torre debe su elegante arquitectura a la calculada proporción en que el hierro se combina con el aire.

Pero el aire no se ve. El aire es aquello que se sustrae a la percepción sensible, pero que interviene activamente en la construcción de la torre.

Tomar en cuenta el aire no es un acto inmediato, implica un esfuerzo, desviar la mirada de lo visible hacia lo no visible.

De la misma manera, para comprender cualquier objeto o fenómeno, no basta con dirigir hacia él la mirada. Hace falta enfocar la atención hacia aquello que no se percibe a simple vista, pero que constituye las condiciones de posibilidad de lo que vemos y percibimos.

Así, nuestra comprensión de la realidad supone ir más allá del hecho o del fenómeno, para desocultar los supuestos subyacentes, las coordenadas sobre las cuales se ordenan los datos sensibles.

El primer paso en esta dirección implica articular, relacionar y contextualizar los conocimientos.

El desarrollo científico opera sobre espacios cada vez más especializados y estrechos. Pero aun el conocimiento más sofisticado, si permanece aislado, deja de ser relevante.

Contextualizar significa situar un conocimiento en una estructura organizada, ubicar los fenómenos a explicar desde un *marco teórico*. Para esto es necesario *tomar distancia*, no enfocar solamente lo inmediato.

* Publicado en *Conexión Abierta. Revista de la Universidad Abierta Interamericana*, año 1, N° 2, julio de 1999.

En efecto, si nos atuviéramos a la percepción inmediata, deberíamos afirmar que es el Sol el que se mueve, como también que un trozo de hierro cae más rápido que una pluma. Pero Galileo y Newton crearon una nueva física en abierta transgresión con la evidencia sensible.

Afirmar que es la Tierra que gira alrededor del Sol o que, en el vacío, un trozo de hierro y una pluma caen a la misma velocidad, exige más que capacidad deductiva. Requiere imaginación, intuición creadora, audacia para romper con los antiguos marcos conceptuales.

Exige también capacidad de problematizar, de identificar un problema donde antes se encontraban obviedades, situar los hechos bajo otros parámetros, en suma, "tomar distancia".

De tal modo, como ya lo había observado Thomas S. Kuhn, el desarrollo y el progreso de las ciencias no son meramente acumulativos. Exigen la transformación de los núcleos organizadores del conocimiento.

Para ello, el científico tiene que modificar radicalmente su mirada, ir más allá de lo que hasta ese momento se consideraba evidente.

Como afirmaba Marcel Proust, un viaje de descubrimiento no se limita a buscar nuevos territorios: requiere una mirada nueva.

Pero no se trata simplemente de articular los diferentes saberes desde un enfoque interdisciplinario, sino de abordarlos desde una nueva perspectiva.

Según ha observado Edgar Morin, la interdisciplinariedad puede significar simplemente que las distintas disciplinas se reúnen como las diversas naciones de la ONU, sin hacer otra cosa que afirmar cada una sus derechos y su propia soberanía.[1]

Una nueva perspectiva debe dar cuenta de la complejidad de los fenómenos, reconociendo, a diferencia del método cartesiano de reducción de lo complejo a los elementos simples, que no hay posibilidad de reducción a la simplicidad. En los elementos más simples encontramos siempre un *holograma* de la totalidad.

Enfocar los hechos u objetos como un *holograma* significa reconocer que cada parte de un sistema encierra la información de la totalidad de ese sistema. Los experimentos de clonación confirman esta observación. En efecto, es este carácter hologramático lo que permite reconstruir la totalidad de un organismo a partir de una de sus células.

Se requiere también romper con la causalidad lineal, a través de una óptica que enfoque los efectos, al mismo tiempo como consecuencias de sus causas, pero también como coproductores de su propia producción. Las distintas instancias que concurren a la producción de un fenómeno se organizan desde una interacción simultánea de complementariedad y antagonismo, en un proceso de *feed-back*, generando un efecto de *torbellino*.[2]

La toma de distancia es lo que posibilita una visión crítica sobre los

1. Véase E. Morin, *Articler les savoirs*. Paris, Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie, 1998.

2. Véase E. Morin, *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 1988.

problemas. En este sentido, las grandes transformaciones en el ámbito del pensamiento no se dan multiplicando las respuestas a viejas preguntas sino cambiando las interrogaciones, es decir, cambiando el lugar a partir del cual se puede dar un nuevo marco teórico para encarar la comprensión de la realidad.

UN EJEMPLO DE CAMBIO DE PLANTEO

Consideremos, por ejemplo, la civilización tecnológica. Si preguntamos qué es la tecnología, la respuesta más difundida se encuadra en el *modelo instrumental.*

El modelo instrumental concibe la tecnología a partir del aparato técnico tomado aisladamente. Desde esta perspectiva, los criterios de análisis que sobresalen son los de *medios, usos, fines.* Un lavarropas se concibe como un medio para un fin. Su comportamiento se iguala al de cualquier instrumento. El modelo instrumental generaliza el ejemplo del lavarropas a la totalidad del sistema de la tecnología: aunque más complejo, el sistema tecnológico seguiría siendo un medio para un fin.

A partir de este encuadre, este modelo supone que el hombre controla los medios técnicos en función de sus objetivos: el hombre puede emplear la técnica para fines bélicos o pacíficos, éticos o no éticos. Este modelo, por lo tanto, considera la tecnología como un *medio neutral.*

La general difusión de este modelo obedece al hecho de que responde a la experiencia inmediata que el hombre corriente posee en su relación con los artefactos que lo rodean: él decide si va a encender el televisor o no, si usará un acondicionador de aire o no.

Sin embargo, es erróneo transferir esta experiencia individual y limitada del espacio personal a la totalidad del sistema tecnológico.

En primer lugar, el sistema tecnológico no es simplemente un conjunto más complejo de instrumentos; presenta el aspecto de una *red*, en la cual cada nudo supone y promueve a los otros. De este modo, en lugar de enfocar el artefacto aislado, es necesario advertir el entramado de la tecnología con todas las instancias sociales, especialmente con la política, la economía, pero también con el arte, la cultura, la educación.

En este sentido, un lavarropas no es solamente un aparato que lava ropa. Requiere un tomacorriente, es decir, un sistema de provisión de energía, implica talleres mecánicos, equipamiento industrial, técnicos que lo armen y lo arreglen, lo que supone a su vez una instancia educativa y una estructura tecnocientífica de investigación, planificación y diseño. Implica carreteras y un sistema de transporte para que pueda ser trasladado, un sistema monetario para que pueda ser comprado y vendido...

Entonces, no es solamente el artefacto lo que yo estoy usando. Al usar el artefacto estoy involucrándome con la totalidad de la red del sistema tecnológico.

De este modo, cada instrumento supone la totalidad del sistema tecno-

lógico. Además, este sistema no es una entidad que opere en el vacío. Implica una cultura, implica supuestos subyacentes que aceptamos sin crítica, entre ellos, un concepto de hombre, de naturaleza, de progreso. Así, tal como se ha instalado, este sistema supone que la naturaleza, como denuncia Al Gore, es un simple "banco de recursos", olvidando que no somos sus dueños, sino que formamos parte de ella.[3]

Es por eso que no es posible transferir los instrumentos de la sociedad tecnológica a otras culturas sin producir al mismo tiempo modificaciones profundas en el sistema de referencias de la cultura receptora. Toda transferencia de tecnología comporta al mismo tiempo transferencia cultural. En este sentido, cada instrumento posee el carácter de *holograma*, esto es, según lo dicho antes, un tipo de organización en el que cada elemento contiene la presencia de la estructura en su totalidad.

Es evidente que puedo controlar el artefacto, pero es sumamente discutible que pueda controlar la red, el sistema de la civilización tecnológica. Esta situación es lo no visible en el paradigma de la sociedad occidental.

El carácter de la tecnología, como vemos, supera en mucho la mera instrumentalidad.

Además, es preciso ver, no una estructura estática, sino un proceso en el cual las instancias se van coproduciendo unas con otras. Este proceso tiene una dinámica interna, una lógica. En el curso de la historia de los últimos cuatrocientos años hemos podido advertir que esta lógica es expansiva, que posee un dinamismo avasallador que nos arrastra y que dificulta cada vez más nuestra posibilidad de tomar decisiones reflexivas, deliberadas y responsables.[4]

En este sentido, analistas de la sociedad tecnológica, como Langdom Winner, han observado que la elección de una determinada tecnología arrastra una serie de compromisos consecutivos –económicos, políticos, culturales–, que manifiestan una gran inercia.[5]

En efecto, el sistema tecnológico no es un mero medio instrumental: impone al hombre transformaciones profundas en su conducta, criterios de valor y pautas de interacción humana.

Como ha advertido Morin, la mecanización toma el control de lo que no es mecánico: la complejidad humana. La lógica de la máquina artificial extiende sus criterios de valor –eficiencia, calculabilidad, especialización fragmentaria, cronometrabilidad– hacia todas las esferas de la vida. Esta lógica reduce lo real a lo cuantificable, y la racionalidad a la causalidad mecánica.[6]

3. A. Gore, *La tierra en juego*, Barcelona, Emecé, 1993.

4. He desarrollado más extensivamente esta problemática en *Crítica de la razón expansiva. Radiografía de la sociedad tecnológica*, Buenos Aires, Biblos, 1995.

5. Véase L. Winner, *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa, 1987.

6. Véase E. Morin y A. Kern, ob. cit.

De acuerdo con el criterio de progreso instalado por los filósofos de la modernidad, el hombre, mediante el desarrollo técnico, unido con el desarrollo económico, la industria y las invenciones científicas, aspiraba a un aumento creciente de su poder y de su autonomía de decisión. De golpe, nos damos cuenta de que lo que hemos hecho es transferir cada vez más ese poder al sistema, cuyo ritmo nos condiciona en una dirección unilateral.

LA DIMENSIÓN DE LA CRISIS CIVILIZATORIA

Nuestra civilización, ha señalado Al Gore, ha entrado en colisión con el sistema ecológico del planeta. Desde la revolución industrial, continúa Gore, hemos supuesto que la naturaleza es simplemente un conjunto de recursos cuyo valor se agota en su utilidad económica. Hemos pensado que la Tierra es un elemento separado de la civilización. El hombre debe volver a pensarse a sí mismo como formando parte del tejido de la vida.

La superación de la crisis actual exige la búsqueda de modelos alternativos. Sin embargo, se siguen planteando y tratando de resolver los grandes problemas desde viejos esquemas.

Hoy hay que volver a abrir la interrogación por el hombre y su relación con la naturaleza, redefinir los criterios de progreso y desarrollo, superar el estrecho espacio de la racionalidad instrumental, reduccionista y lineal.

Sin un replanteamiento en profundidad, las alternativas se limitan a sustituir una técnica por otra, en función de una dinámica tecnoeconómica cada vez más alejada de los verdaderos intereses humanos.

Debemos aprender a desviar la mirada de los objetivos inmediatos, tomar distancia para advertir el entramado profundo de los problemas, los supuestos subyacentes que aceptamos sin crítica y los estrechos esquemas simplificantes, que nos limitan y nos precondicionan unilateralmente.

Debemos aprender a cambiar las preguntas en lugar de seguir multiplicando las respuestas desde un solo lugar.

APRENDER A MIRAR

En suma, debemos aprender a mirar los problemas desde otros ángulos, a cambiar de perspectiva. Este aprendizaje debería comenzar por lo más simple, lo más cotidiano, a fin de comenzar a transformar nuestra forma convencional de instalarnos en el mundo.

Para ello, propongo este *primer trabajo práctico*: 1) observar un árbol, y 2) mirar el cielo a través de sus ramas.

Aprender a advertir lo no visible, el aire de la torre Eiffel.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Th. "Justificación de la filosofía", en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza-Taurus, 1972.

ALBIZU, E., "El lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer", en *Escritos de Filosofía*, N° 1, Buenos Aires, 1978.

AUGER, M., *El sentido de los otros*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

ARISTÓTELES, *Política*, México, Porrúa, 1981.

BACON, F., *La gran restauración*, Madrid, Alianza, 1985.

BAUDRILLARD, J., *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo Veintiuno, 1986.

–, *El sistema de los objetos*, México, Siglo Veintiuno, 1992.

BOIDO, G., *Noticias del Planeta Tierra. Galileo Galilei y la revolución científica*, Buenos Aires, A-Z, 1998.

BUBNER, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984.

CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989.

DELEUZE, G. y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993.

DESCARTES, R., *Méditations*, en *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1973.

–, *Le Discours de la Méthode*, en *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1973.

ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Barcelona, Emecé, 1968.

–, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.

ELLUL, J., *Los nuevos poseídos*, Caracas, Monte Ávila, 1970.

FICHTE, J.G., *Introducción a la doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987.

FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986.

FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

GADAMER, H.-G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.

–, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984.

–, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1988.

–, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991.

–, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.

GÓMEZ, R., *Neoliberalismo y seudociencia*, Buenos Aires, Lugar, 1995.

GORE, A., *La tierra en juego*, Barcelona, Emecé, 1993.

HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

HEGEL, G.W.F., *Fénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1939.

–, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1970.
–, *El espíritu del cristianismo y su destino*, Buenos Aires, Kairós, 1971.
–, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1971.
–, *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.
–, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
HEIDEGGER, M., *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, Anales de la Universidad de Chile, 1958.
–, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959.
–, *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1980.
–, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
–, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
HIPPOLITE, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Caldén, 1970.
HURBON, L., *El bárbaro imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
HUSSERL, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984.
JAEGER, W., *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1963.
–, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964.
–, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1979.
KOJÉVE, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971
KOYRÉ, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo Veintiuno, 1982.
KUHN, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
LASALA, M., *Sócrates y el arte de la fuga*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1985.
–, *Eros y civilización*, Barcelona, Planeta, 1985.
MARX, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965.
–, *El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
– y F. ENGELS, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1965.
MEMMI, A., *Retrato del colonizado*, Prólogo de J.-P. Sartre, Buenos Aires, De la Flor, 1969.
MORIN, E., *Las estrellas del cine*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.
–, *Le vif du sujet*, París, Seuil, 1969.
–, *L'homme et la mort*, París, Seuil, 1970.
–, "El desarrollo de la crisis del desarrollo", en AA.VV., *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairós, 1977.
–, *Para salir del siglo XX*, Barcelona, Kairós, 1981.
–, *El método II. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983.
–, *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 1983.
–, *Ciencia con conciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984.
–, *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1986.
–, *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988.

–, *Pensar Europa*. Barcelona, Gedisa, 1988.
–, *El método IV. Las ideas*. Madrid, Cátedra, 1992.
–, *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994.
–, *Sociologie*. Paris, Seuil-Fayard, 1994.
–, "Alter ego y ego alter", en *Complejidad*. año 1, N° 2, 1996.
–, *Amour, poésie, sagesse*. Paris, Seuil, 1997.
–, *Articuler les savoirs*. Paris, Ministère d'Éducation National, de la recherche et de la Technologie, 1998.
– y A.B. KERN, *Tierra patria*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
NIETSCHE, F., *La voluntad de poder*. Madrid, Edaf, 1980.
–, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1981.
–, *El viajero y su sombra*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1981.
–, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1984.
–, *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Alianza, 1986.
–, *Consideraciones intempestivas I*. Madrid, Alianza, 1988.
–, *Así hablaba Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1990.
–, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1992.
–, *El Anticristo*. Madrid, Alianza, 1992.
–, *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Ávila, 1992.
–, *Nachgelassen Fragmente 1887-1888*. Munich-Berlin, 1980.
OTTO, W., *Teofanía*. Buenos Aires, Eudeba, 1978.
PLATÓN, *Fedro*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
–, *República*. Buenos Aires, Eudeba, 1984.
–, *Gorgias*. Buenos Aires, Aguilar, 1974.
–, *Fedón*. Buenos Aires, Eudeba, 1976.
REGNASCO, M.J., *Crítica de la razón expansiva. Radiografía de la sociedad tecnológica*. Buenos Aires, Biblos 1995.
–, *El imperio sin centro. La dinámica del capitalismo global*. Buenos Aires, Biblos, 2000.
RICŒUR, P., *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires, Megalópolis, 1975.
RIFKIN, J., *Las guerras del tiempo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
–, *El siglo de la biotecnología*. Barcelona, Crítica-Marcombo, 1999.
SMITH, A., *Wealth of Nations*. Nueva York, Modern Library, 1937.
TOFFLER, A., *La tercera ola*. Barcelona, Plaza y Janés, 1992.
–, *El cambio del poder*. Barcelona, Plaza y Janés, 1995.
VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*. México, Gedisa, 1987.
–, *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987.
WEIL, P., *La comunicación global*. Barcelona, Paidós, 1992.
WINNER, L., *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona, Gedisa, 1987.

CRÍTICA DE LA RAZÓN EXPANSIVA
Radiografía de la sociedad tecnológica
María J. Regnasco

Occidente identificó su propia expansión con la expansión de la racionalidad. Su expansión se interpretó como el progreso mismo de la humanidad y se convirtió en imperativo. La razón, a su vez, se fue delimitando y reduciendo cada vez más como razón científica, y la ciencia fue restringiendo cada vez más su método y su función a las operaciones de la producción mecanizada. Al expandirse la civilización científico-tecnológica como organización planetaria, se concreta el proyecto de mundo de la modernidad. Pero en lugar de efectivizarse las condiciones para un aumento de saber, se ve envuelto en sistemas tecnificados y autorregulados que disminuyen y limitan en forma creciente su autonomía y su poder de decisión. La razón tecnocientífica se desenmascara como razón política cuando se evidencia que detrás de su aparente neutralidad se oculta un poder de coacción que se extiende a la totalidad de la praxis social. Hoy la razón debe cuestionarse a sí misma. Esto significa el análisis de aquellos conceptos que, como supuestos subyacentes, sostienen el paradigma hegemónico de Occidente. Desde esta perspectiva, este trabajo se propone abrir una polémica no multiplicando las respuestas a viejos interrogantes, sino cambiando el lugar de las preguntas mismas.

ISBN 950-786-101-7

EL IMPERIO SIN CENTRO
La dinámica del capitalismo global
María J. Regnasco

En la etapa del capitalismo tardío, las característica expansivas del capital se han exacerbado al máximo. La empresa transnacional depende por completo de la comunicación y la distribución instantánea de información. El neocapitalismo, por consiguiente, sin cambiar su concepto, necesita nuevas estrategias de organización y nuevos símbolos de legitimación, que producen profundos cambios en la naturaleza del saber, de la política y del poder.

A su vez, el Estado –que en las primera etapas del capitalismo ejerció una función primordial en la protección, conducción y planificación de las inversiones– empieza a ser un factor de opacidad y de "ruido" en la era de la transnacionalización del capital, en la que las exigencias de circulación del capital y de la información entran en conflicto con los límites territoriales. La lógica de este proceso conduce a un imperio sin evidencia territorial, en el que la política se reduce a una función de mercado. No hay centro ni poder supremo.

Desde este encuadre María J. Regnasco analiza en esta obra las enormes tensiones generadas por tal proceso, que se reflejan en la crisis de la política, del trabajo, del sistema educativo, del choque entre el modelo productivo y el ecosistema.

ISBN 950-786-242-0

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—Miguel de Unamuno

DESTRUIR EL LIBRO

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

El poder de las Ideas – Maria J. Regnasco
Referencia: 2623

María J. Regnasco

EL PODER DE LAS IDEAS

El carácter subversivo de la pregunta filosófica

El hombre engendra las ideas, pero éstas adquieren rápidamente autonomía. Ordenan, exigen, despliegan una energía fabulosa. María J. Regnasco interpreta la función crítica de la filosofía como la tarea de desocultamiento del proceso de producción histórico-social de aquellos conceptos que, como "núcleos sacralizados", sostienen la dinámica de una época. Estos supuestos no son visibles, pero estructuran lo visible. Se autoinstituyen por un olvido de su propia génesis, por lo que se presentan como "naturales", "obvios", "universales". Se internalizan irreflexivamente a partir de las prácticas sociales, por lo que se resisten a toda crítica. Operan desde la oscuridad, desde el subsuelo de lo transconsciente. Configuran visiones del mundo tan internalizadas que no son puestas en tela de juicio, por lo que su dominio sobre nuestra percepción de la realidad y sobre la praxis social es enorme. En este sentido, una cosmovisión configura un poder tan importante como el poder político o el militar. El proceso de desocultamiento implica una toma de distancia, no puede realizarse desde el mismo suelo del pensamiento que se somete a crítica. La tarea de desocultamiento implica elevar a la conciencia el momento no consciente que lo constituye. Se trata, en términos de Heidegger, de pensar lo no pensado. Desde el análisis del pensamiento de Platón, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Edgar Morin, entre otros, la presente obra aborda esta tarea.

María J. Regnasco es profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Ha ejercido tareas docentes en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en la Universidad Nacional de La Plata, en la Universidad de Belgrano, en la Universidad Tecnológica Nacional y en el Instituto Superior del Profesorado "Joaquín V. González". Actualmente se desempeña como profesora titular en la Universidad Abierta Interamericana. Es autora de *Crítica de la razón expansiva* (Radiografía de la sociedad tecnológica) (1995), *El imperio sin centro* (La dinámica del capitalismo global) (2000) y coautora de *La vocación filosófica* (1996), *La razón y el minotauro* (1998), *Mujeres fuera de quicio* (Filosofía, arte y literatura de mujeres extraordinarias (2000). Ha colaborado en *Breve diccionario de pensadores contemporáneos* (1996) y escrito numerosos artículos sobre filosofía contemporánea para revistas nacionales y extranjeras.

ISBN 950-786-392-3

9 789507 863929

Editorial Biblos

LA FOTOCOPIA MATA AL LIBRO